



Yago López Frühbeck

Trabajo de Fin de Master
La traducción para Luther.

Análisis crítico de la Epístola sobre la traducción y la intercesión de los santos (1530)

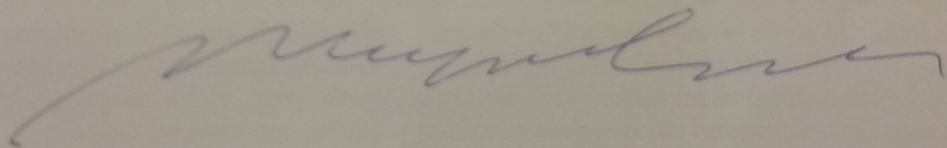
Director: Marco Carmello

Universidad Complutense de Madrid
Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores
Facultad de Filología
Master Traducción Literaria
19 de junio de 2019

Carta del tutor

Yo, Marco Carmello, como tutor del Trabajo de Fin de Master de Yago López Frühbeck, *La traducción para Luther*, considero que cumple todos los requisitos exigibles en este tipo de trabajos, tanto formales como metodológicos y de contenido, y, por tanto, puede proceder a su defensa pública ante el tribunal correspondiente.

Para que así conste, a los efectos oportunos, firmo la presente en Madrid, a 04 de junio de 2019.

A handwritten signature in dark ink, appearing to read 'Marco Carmello', is written across the lower half of the page.



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Anexo 2

MÁSTER EN TRADUCCIÓN LITERARIA

DECLARACIÓN DE NO PLAGIO

D./Dña. YAGO LÓPEZ FRÜHBECK con
NIF 50905342V, estudiante de Máster en la Facultad de
FILOLOGÍA de la Universidad Complutense de Madrid en el
curso 2018 -2019, como autor/a del trabajo de fin de máster titulado
LA TRADUCCIÓN PARA LUTHER

y presentado para la obtención del título correspondiente, cuyo/s tutor/es es/son:

MARCO CARUELLO

DECLARO QUE:

El trabajo de fin de máster que presento está elaborado por mí y es original. No copio, ni utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones de cualquier obra, artículo, memoria, o documento (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía. Así mismo declaro que los datos son veraces y que no he hecho uso de información no autorizada de cualquier fuente escrita de otra persona o de cualquier otra fuente.

De igual manera, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones universitarias y/o de otro orden.

En Madrid, a 18 de JUNIO de 20 19

Fdo..

Esta DECLARACIÓN debe ser insertada en primera página de todos los Trabajos Fin de Máster conducentes a la obtención del Título.

Resumen: La *Epístola sobre la traducción y la intercesión de los santos* (1530), de Martin Luther, es uno de los textos más comentados por la teoría de la traducción. No obstante, faltan lecturas historicistas del texto. Este trabajo analiza la *Epístola* desde esta perspectiva. Para ello, examina elementos como el contenido, la estructura, el género o el formato. La *Epístola* tenía una determinada proyección pública: Luther pretendía fortalecer la identidad protestante, como ha señalado Zschosch [2010b]. La traducción se desvela como materialización de su programa político y teológico. Remitiéndose a ella, el reformador se presenta como evangelista y buen pastor.

Palabras clave: epístola, traducción, Martin Luther, Reforma, teología, Biblia.

Abstract: The *Open letter on translating*, by Martin Luther (1530), is one of the most commented texts regarding traductology. Nevertheless there are historizing interpretations lacking. This paper accounts for this perspective, analyzing textual elements like content, structure, genre or format. The *Open letter* was thought for the big public. In this sense, Luther tried to strength the protestant identity, as Zschosch [2010b] has pointed out. Translation reveals itself as the materialization of Luther's theological and political program. Thus, the reformator presents himself as an evangelist and good pastor.

Keywords: open letter, translation, Martin Luther, Reformation, theology, Bible.

Indice

1. Prólogo.....	6
1.1 Introducción.....	6
1.2 Arco histórico: la Reforma y Luther.....	7
a) Reforma.....	7
b) Martin Luther: vida y teología.....	12
1.3 Resumen y comentarios de la <i>Epístola</i>	17
a) Resumen.....	17
b) Comentarios.....	21
2. Análisis crítico.....	30
2.1 Estructura retórica.....	30
a) La estructura de la Epístola.....	31
2.2 Crítica.....	45
a) Contenido.....	45
b) Estructura.....	48
2.3 El buen pastor.....	49
a) «Buen cristiano»: docto y fiel.....	50
b) La traducción como evangelio.....	55
3. Epílogo.....	59
3.1 Sumario: argumentación y conclusión.....	59
3.2 Perspectivas.....	61
4. Bibliografía.....	62
4.1 Primaria.....	62
4.2 Secundaria.....	62

1. Prólogo

1.1 Introducción

Afirmaba Thomas Kuhn que su obra se entendía en oposición a la historia de la ciencia que los manuales de física contaban:

Inevitably, however, the aim of such books is persuasive and pedagogic; a concept of science drawn from them is no more likely to fit the enterprise that produced them than an image of a national culture drawn from a tourist brochure or a language text. This essay attempts to show that we have been misled by them in fundamental ways [Kuhn 1970: 1].

El problema de estos libros era (y es) su parcialidad: partían de los resultados científicos más recientes para explicar la historia de la ciencia como desarrollo positivo que conduciría, inevitablemente, a ellos. En efecto, se guiaban por un «prejuicio» ahistórico:

Even from history, however, that new concept will not be forthcoming if historical data continue to be sought and scrutinized mainly to answer questions posed by the unhistorical stereotype drawn from science texts. Those texts have, for example, often seemed to imply that the content of science is uniquely exemplified by the observations, laws, and theories described in their pages [ibid].

Al hipostasiar sus conocimientos más inmediatos, erraban a la hora de mostrar la realidad histórica de la ciencia que, de un modo más o menos cronológico, había desembocado en su estado actual. Kuhn sugiere que el fin pedagógico de los manuales fracasa a la hora de dar una imagen realista de la disciplina que pretende describir. Poco o nada le son útiles los manuales a la causa que defienden: ningún manual de física es física; ningún manual de matemáticas, matemáticas; ningún manual de filosofía, filosofía; ningún manual de historia, historia.

La traducción se ha establecido como disciplina universitaria y, por tanto, se han generado una serie de manuales de traducción, así como manuales de historia de la traducción. En este género de textos, también se han incluido las antologías de la teoría de la traducción, que, como si se tratara de un archivo, contienen un inventario de los más destacados textos al respecto. Se encontrarán, en estas compilaciones, los clásicos textos de, naturalmente, san Jerónimo, Cicero o Martin Luther; Walter Benjamin o José Ortega y Gasset; dependiendo de la extensión e intención, quizá también textos

asiáticos, de China o de Arabia y, con suerte, el testimonio de alguna mujer, como la señora de Staël, en el caso de la portentosa *Teorías de la traducción. Antología de textos*, editada por López García [1996].¹ La condición del archivo, que solo sirve para almacenar y conservar los objetos de la historia, y no para, a pesar de guarecerlos bajo un mismo techo, constituir la relación real que tienen aquellos entre sí, lo padece la antología: a falta de la «mediación» de sus textos, necesita de la instancia que los vincule con su historicidad.

En este trabajo, voy a discutir uno de los textos que aparece siempre en estas antologías y se supone precursor de la teoría de la traducción: la *Epístola sobre la traducción e intercesión de los santos*² de Martin Luther. El reformador trata en ella dos cuestiones: la inserción de la palabra *allein*, «solo», en el pasaje de Rom 3,28, como adverbio después de «justificado»: «pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin obras de la Ley» [según la traducción de Nacar/Colunga 1976]; y si los santos y las santas interceden por los fieles. Antes de examinar con más detenimiento la carta, expondré el contexto histórico de la Reforma, así como vida y obra de Martin Luther.

1.2 Arco histórico: la Reforma y Luther

a) Reforma

Para entender la época de la Reforma, hay que partir del «continente» en que sus pobladores vivieron, es decir, uno de honda religiosidad. La cosmovisión de la Edad Media tardía, de la «coyuntura» de principios del siglo XVI, se entendía en los términos de la religión, que no se limitaba ni a la doctrina católica ni a la teología o la escolástica. Las últimas deben ser consideradas más bien como «discursos» o saberes específicos dentro de un mundo religioso. Las clases populares articulaban sus deseos y necesidades en estos términos, al igual que la burguesía o la nobleza [Cameron 1991: 10-12]. La Iglesia católica tenía así el rol de mediadora y organizadora de todo este mundo mediante el servicio religioso, aunque, a la vez, presuponía ya dicha cosmovisión [Cameron 1991: 9]. En el caso de las tierras alemanas, es interesante la observación de

1 También en la más reciente *Textos clásicos de teoría de la traducción*, editada por M. A. Vega [2004].

2 *Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen*, Wittenberg, 1530.

dos clérigos italianos de la época, que se sorprendieron de la manifiesta «piedad» de sus gentes [Burger 2010: 36].

Hay, sobre todo, dos *loci communes* —por denominarlos de alguna manera—, en torno a los que se mueve el hacer de los habitantes del siglo XVI: el «buen cristiano» y el apocalipsis. Respecto al primero, sobre todo entre las clases medias y altas, era de vital importancia asegurar su salvación por medio del buen comportamiento y, también, de los sacramentos de la penitencia, entre los que se encuentran las indulgencias [Cameron 1991: 12]. El «buen cristiano» se identifica por una serie de características:

learned the Lord's Prayer and the Apostles' Creed; stopped working on Sundays, and went to church to hear mass; confessed their sins once a year, before receiving the communion at Easter; fasted (abstained from certain foods, especially meat) on the eves of saints' days, the Ember days, and in Lent; stopped work to take part in worship on the festival days of the saints, and venerated them; sought the sacraments of the Church when on the point of death; and left money for masses for their souls [Cameron 1991: 12].

Estas características aún tienen un determinado sesgo católico, ya que giran en torno a las acciones del fiel para ganar la salvación. En tanto que la Reforma puso en tela de juicio los fundamentos de la fe, la cuestión del «buen cristiano» se vio también afectada: los reformadores defendían que no había bondad alguna en el humano [Cameron 1991: 113]. Pero esto no descarta la noción del «buen cristiano», sino que desplaza su significado de tal manera que será uno de los *loci* disputados, pues, si no hay acto alguno que sirva para justificar al fiel — solo la fe, dirá Luther—, entonces la pregunta de qué es lo que hace al (y el) «buen cristiano» se registra como una pregunta urgente.

El otro *locus* es el apocalipsis. Esta idea se encuentra en el pensamiento escatológico judeocristiano y se remonta a la Antigüedad. A modo de resumen, valga decir que el apocalipsis sería el momento del Juicio Final, anterior al «triunfo total y la prosperidad ilimitada que Jehová, con su omnipotencia, ofrecería a su elegido (el pueblo judío) en la plenitud de los tiempos» [Cohn 1981: 19]. Distintas versiones del apocalipsis eran conocidas en la Edad Media y, a partir del siglo XII, cobraron gran relevancia social y política: ante los cambios que sacudían la vida de aquellos días, la

gente encontró respuesta a su angustia existencial —en el sentido material de la palabra— en la perspectiva de un Juicio Final próximo [Delhoysie/Lapierre 2008: 7-8]. Hasta el siglo XVI, estas ideas se mantuvieron y fueron, de hecho, fundamentales para el pensamiento de Luther y de los demás reformadores de su época.³

Mientras que las nociones de «buen cristiano» y apocalipsis atraviesan la sociedad entera, hay una especie de saber religioso que, en cambio, es parcial y elitista: la teología. Esta da cuenta, entre otros, de un factor esencial del cristianismo: la reflexión de la actitud individual, debido a su relación con la salvación de uno mismo. [Korsch 2010a: 353]. No obstante, la teología se limita en principio al ámbito universitario, de ahí que fuera —y siga siendo— una ciencia elitista y con una perspectiva parcial hacia la religión. Es importante no perder de vista que Luther, que había gozado de una formación universitaria amplia, fue siempre, ante todo, «a responsible theologian» [Stolt 2014: 377]. Y no en un sitio cualquiera, sino en la recién fundada universidad de Wittenberg, situada «en las lindes de la civilización», en palabras de Luther [Weimarer Ausgabe, Tischreden 2, 669, 12, citado según Kaufmann 2017: 78]. Sus integrantes tenían mucha libertad, pues no había aún tradiciones académicas establecidas [ibid]. Pero para entender el contexto de Luther y Wittenberg, hay que recorrer brevemente la situación histórica de las tierras alemanas, en las que se habría de desarrollar la Reforma.

Wittenberg pertenecía al principado de Sajonia, por parte de la dinastía de Wettin. A principios del siglo XVI, era gobernada por el príncipe elector Federico III el Sabio, noble piadoso que, en 1493, había visitado Jerusalén y poseía una colección de unas 19000 reliquias, entre las que se encontraban el cuerpo de uno de los Santos Inocentes, leche de la Virgen María e incluso paja del pesebre [Cameron 1991: 14]. Cuando, en 1517, Luther criticó desde la teología la práctica de las indulgencias por parte de la Iglesia, Federico vio sus propios intereses monetarios reflejados en esta postura: en Sajonia, el comercio de las indulgencias estaba prohibido, pues podía coartar la asistencia —a cambio de dinero— de fieles y peregrinos a su preciosa colección,

3 Un ejemplo notable sería el del predicador Melchior Hoffmann, que pronosticó el fin del mundo para 1533 [Delhoysie/Lapierre 2008: 184].

además de que el príncipe no deseaba que la riqueza de sus súbditos acabase en las arcas de la Iglesia [Kaufmann 2017: 47-48]. La crítica de Luther parecía fundamentar teológicamente sus políticas. Además, la situación de Sajonia remite a la situación general del *Reich*: había una pluralidad de principados y demarcaciones regionales, además de territorios pertenecientes al clero, que participaban, con más o menos derechos, en la administración del Imperio, cuyo jefe era el emperador, elegido por la asamblea «electoral». A principios del siglo XVI, existían distintos conflictos por las competencias de estas instancias: mientras que, desde el siglo XII, el emperador disputaba con el papa la potestad de nombrar los cargos eclesiásticos,⁴ también tenía un conflicto de intereses con los príncipes, sobre todo relativos a la recaudación de tributos, que condujo a una mayor institucionalización del Imperio, como, por ejemplo, el *Reichstag*, sin que sirviera para resolver definitivamente dichos problemas [Kohnle 2010a: 71-76]. No es entonces de extrañar que, en el *Reichstag* de Worms, en 1521, cuando se promulgó el Edicto que condenaba a Luther, muchos príncipes electores vieran la oportunidad de reivindicar sus intereses contra el emperador. Por otro lado, la Iglesia, además de disputar competencias con el Imperio, era rechazada en general por la población de las tierras alemanas. Este hecho se extendía a todas las capas de la sociedad e, incluso, existía una lista de agravios, llamada *Gravamina*, cometidos contra las gentes alemanas por la Iglesia católica, que, en muchos casos, carecían de fundamento [Kaufmann 2017: 45]. De hecho, los arzobispos pertenecían a la nobleza alemana y al electorado imperial, y gozaban de una relativa autonomía respecto a Roma, patente en el hecho de que Alberto de Brandemburgo comerciaba con indulgencias para devolver un crédito al Vaticano, que, por otro lado, necesitaba «liquidez» para financiar sus espectaculares obras [Kaufmann 2017: 47]. En resumen, los poderes fácticos se disputaban toda posibilidad para recaudar un poco más y puede sorprender que Luther atacase la práctica de las indulgencias cuando ni siquiera se daban en el territorio en el que vivía, o, si acaso, era su amo, el príncipe elector, quien las practicaba. Importante es, con todo, el rechazo generalizado hacia la Iglesia así como la devoción de la gente, que hay que situar en aquel momento de los albores de la modernidad, es decir, del principio del capitalismo.

4 Conocida como «querella de las investiduras».

Y es que, en las tierras alemanas, se hacía notar tanto la expansión hacia América como el nacimiento de la sociedad mercantil, identificada, tanto por la historiografía de hoy como en aquel entonces, en la familia Fugger. A lo largo del siglo XV, había ampliado su riqueza de tal manera que, en 1500, era «la familia más rica de Europa» [Durant 1960: 446]. Además, eran los prestamistas principales de la nobleza y realeza no solo de Alemania, sino también de Austria y Hungría [ibid]. Así, a los nobles les irritaba que el dinero de sus súbditos acabase en las arcas de la Iglesia tanto como que lo hiciese en las de los Fugger [Arndt/Brandt 1983: 128]. Efectivamente, desde el siglo XIII, la mercantilización en aumento de la sociedad había ido subvertiendo el orden tradicional de las cosas, basado sobre todo en la economía agrícola y artesana. A principios del siglo XVI, la mayoría de la población, que seguía viviendo del campo, padecía ya las consecuencias de la inflación, teniendo que pagar más por los alimentos. Asimismo, los terratenientes limitaron la posibilidad, libre en la mayoría del Medievo, de la pesca o la recolecta de leña [Cameron 1991: 4-5]. Esto condujo no solo a una afluencia hacia las ciudades en busca de trabajo, sino a una competencia en aumento entre el campesinado rural y los artesanos burgueses [Cameron 1991: 5]. Así, la conflictividad social aumentó entre las distintas clases, que se veían en su totalidad afectadas por este tipo de cambios. De hecho, ya a finales del siglo XV, muchos campesinos se organizaban en «bandas» que, la mayoría de las veces, desde la postura milenarista, declaraban la igualdad de todas las personas y alentaban a la rebelión contra las autoridades terrenales y espirituales. Entre estas, destaca la organización del *Bundschuh*, que surgió como un movimiento conspirativo en el sur de Alemania y que rechazaba cualquier tipo de pagos tributarios así como la servidumbre a la nobleza y el clero, aunque fue dispersado y reprimido rápidamente [Delhoyse/Lapierre 2008: 129-131]. También la clase de los caballeros, afectada fuertemente por la situación socioeconómica de la época, intentó rebelarse contra el estado de las cosas. Sickingen y von Hutten, dos caballeros venidos a menos, se enfrentaron a la Iglesia con proclamas algo anacrónicas y publicaciones anticlericales [Cameron 1991: 105-106] y también por las armas, aunque sin grandes consecuencias [Cameron 1991: 201-202]. En este panorama de cambios y luchas sociales, nació Luther.

b) *Martin Luther: vida y teología*

Desde su vida hasta hoy, han existido distintas representaciones de Luther, desde el *Hercules Germanicus* que liberaría a Alemania, pasando por las apropiaciones nacionalsocialistas o de la RDA, hasta el rechazo de Thomas Mann en 1945, que decía que fue «un bárbaro de Dios con bovina cerviz» [Kaufmann 2017: 11-14]. Martin Luther es, a fin de cuentas, «el alemán de la historia antigua del que más sabemos» [Kaufmann 2017: 14].

Nació el 10 de noviembre 1483 en Eisleben, Mansfeld, con el nombre de Martin Luder. Su padre tenía orígenes humildes, habiendo sido minero, pero ascendió socialmente a pequeño propietario durante los primeros años de la vida de Martin [Kaufmann 2017: 29]. Por mediación del padre, empezó los estudios y consiguió el título de *magister* en 1505, para continuar con la carrera de derecho. Sin embargo, la leyenda cuenta que una noche que Martin regresaba a caballo de visitar a su familia, lo sorprendió una tormenta. Un rayo cayó cerca y Martin sufrió un ataque de ansiedad. Le rogó a Santa Ana que le ayudara, a cambio de volverse monje. Dicho y hecho. La mañana del 17 de julio de 1505 ingresaba en el monasterio agustino de Erfurt [Kaufmann 2017: 33-34]. Es aquí donde leyó la Biblia entera por primera vez, además de estudiar teología. El 2 de mayo de 1505 dio su primera misa [Kaufmann 2017: 35]. Después se trasladó a Wittenberg, cuya universidad había sido recientemente fundada. Allí, impartió filosofía escolástica y aristotélica. En 1515, comenzó a desempeñar cargos administrativos eclesiásticos, en particular el de vicario general provincial, cuya labor consistía en la supervisión de once conventos agustinos en Turingen y Meissen [Kaufmann 2017: 38]. También había entrado en contacto con la filología humanística, sobre todo con la crítica textual [Kaufmann 2017: 39]. Por medio del Humanismo, además, ganó interés en la obra de los Padres de la Iglesia, sobre todo de san Agustín [Kaufmann 2017: 40]. Estas nuevas influencias le llevaron a plantear una reforma universitaria —la primera de sus reformas—, cuyo objetivo era terminar con la escolástica y el aristotelismo, y otorgar mayor presencia a la tradición del pensamiento agustiniano, así como a los estudios bíblicos, incluidas las filologías griega y hebrea [Kaufmann 2017: 41].

En 1517, Martin Luder clavó, supuestamente [Leppin 2010a: 27-28], sus 95 Tesis en la puerta de la iglesia de Todos los Santos de Wittenberg, donde criticaba la existencia de las indulgencias como contrarias a la fe cristiana. Se desató un debate sobre la legitimación del poder del papa, impulsado por representantes de la Iglesia romana [Moeller 2010: 108], a los que siguieron distintos encuentros y disputas con teólogos católicos y que llevó, en 1518, a Martin Luder a asumir el enfrentamiento directo contra el papado [Moeller 2010: 110]. Fue entonces cuando el monje agustino cambió su nombre a «Eleutherius», el liberado por Dios. Retraducido al alemán, se conocería, a partir de entonces y hasta hoy, como Luther. Después de negar la legitimidad del papado remitiendo a las Escrituras, fue excomulgado el 3 de enero de 1521 [Moeller 2010: 111-113]. Ese mismo año, fue citado en el *Reichstag* de Worms y se le dio la oportunidad de retractarse de las tesis consideradas heréticas. En otro de los famosos episodios de su vida, que también se localiza entre la ficción y la realidad, Luther respondió que solo se retractaría si, de acuerdo con la Biblia, se le indicaban argumentos racionales que rebatiesen sus ideas, añadiendo las palabras «*Hier bin ich, ich kann nicht anders. Gott wahre mich. Amen*». El emperador, no obstante, no se dejó conmovir por las palabras del monje y promulgó el Edicto de Worms, que declaraba a Luther *Vogelfrei*, es decir, se le arrebatava su «derecho a vivir» y podía ser, en adelante, liquidado por cualquier súbdito del emperador. Esto obligó a los príncipes electores a posicionarse a favor o en contra de la causa de Luther [Kohnle 2010c: 201]. Ante el peligro de su vida, Federico de Sajonia ordenó que fuera llevado a la fortaleza de Wartburg, donde permaneció hasta 1522 y tradujo en once semanas el Nuevo Testamento, basándose en la *Vulgata* y la edición crítica bilingüe grecolatina de Erasmo de Rotterdam [Kaufmann 2017: 69]. Es uno de los hitos de su vida. La versión alemana de la Biblia de Luther —que no se completó hasta 1534— fue editada, durante la vida del reformador, más de cuatrocientas veces [Arndt/Brandt 1983: 116]. A medida que avanzaba la Reforma, los ánimos se calentaban. Los campesinos se organizaron no solo contra la Iglesia papal, sino también contra la nobleza y la burguesía. En los *Doce artículos*, los campesinos expusieron sus demandas, en los que reclamaban derechos fundamentales como la propiedad privada o el cese de los abusos tributarios y judiciales por parte de los poderes fácticos. Luther, que primero tuvo una postura moderada hacia

los campesinos, terminó haciendo un llamamiento a su exterminio. En efecto, en mayo de 1525, unos cinco mil campesinos fueron masacrados en la matanza de Frankenhäusen [Cohn 1981: 249-250].

Se considera que, a partir de este momento, comienza la «segunda fase» de la Reforma [Kaufmann 2010: 187]. Luther vio su fama dañada, ya que había perdido el favor de las clases bajas, que habían puesto en él sus ilusiones emancipatorias. Además, su disputa con Zwinglio a propósito de la eucaristía le hizo también perder simpatizantes en otras regiones del *Reich* y fuera de él [Kaufmann 2017: 56]. A partir de entonces, se fue agravando el conflicto del papado y el Imperio contra los «protestantes».⁵ Cuando el *Reichstag* de Speyer terminó sin ningún acuerdo a propósito de la libertad de fe, la ruptura entre las dos posiciones se agravó de tal modo que la guerra parecía inevitable. Debido a la amenaza de los turcos, que en 1529 asediaron Viena, Carlos V tuvo que llegar a un acuerdo con los protestantes para defender el Imperio. Sin embargo, en 1530, cuando el emperador regresó a tierras alemanas después de diez años ausente, convocó un nuevo *Reichstag*, esta vez en Augsburgo [Kohnle 2010c: 203]. Como Luther no podía asistir debido al Edicto de Worms, fue Melanchthon quien representó la posición teológica protestante, ignorando la cuestión de la legitimidad del papado, que, sin embargo, era fundamental para aquel [Moeller 2010: 114].

En esta época, ante la inestabilidad política y la experiencia de las revueltas de las fracciones radicales de la Reforma, Luther comenzó a diseñar una nueva Iglesia que fijase los logros de los años anteriores [Egido 1983: 35]. De acuerdo con una concepción cristiana de la sociedad, organizada en tres estamentos, el *status ecclesiasticus*, el *status politicus* y el *status oeconomicus*, a cada uno de los cuales le correspondía por orden divino una función de la cual no podían desviarse sin caer en pecado [Kaufmann 2017: 81], el reformador estableció la Iglesia protestante, que debía desempeñar solamente la función del ministerio pastoral y sacro de la comunidad cristiana, sin interferir en asuntos políticos [Wendebourg 2010: 411]. Es decir, en el

5 Reciben este nombre debido a que, en 1529, durante el *Reichstag* de Speyer, cuando los católicos intentaron imponer una dura legislación contra cualquier movimiento reformador, la facción mencionada protestó en contra. [Kohnle 2010c: 203].

pensamiento de Luther ya se manifestaba la división entre Estado e Iglesia. Sin embargo, esta nueva Iglesia tenía estructuras semejantes a la Iglesia papal, de tal modo que puede considerarse, hasta cierto punto, una réplica [Egido 1983: 35]. De qué manera se realizaba esta «replicación» se pone, por ejemplo, de manifiesto en la apropiación de los bienes raíces de la Iglesia católica, justificada porque, según Luther, la «falsa» y la «verdadera» Iglesia estaban entrelazadas [Wendebourg 2010: 413]. En este contexto, Wittenberg se erigió como centro administrativo de la Iglesia luterana [Kaufmann 2017: 101], además de servir para formar a los teólogos y pastores protestantes [Kaufmann 2010: 194]. También en Wittenberg fue donde, en 1534, se publicó la obra completa de la Biblia en alemán, elaborada en conjunto con un grupo de teólogos y filólogos de la universidad [Blanke 2010: 261]. Martin Luther falleció el 18 de febrero de 1546 en su ciudad natal de Eisleben [Kaufmann 2017: 57].

Luther fue el mayor publicista de su época, batiendo récords de ediciones hasta entonces inconcebibles [Kaufmann 2017: 42]. Produjo todo tipo de textos: desde escritos programáticos y edificadores a libelos, catecismos, poesía, canciones, sermones, clases magistrales y cartas [Wolf 1980: 129-130]. En total, más de seiscientos títulos, destacando por encima de todos la Biblia alemana, de la que se calcula que circularon unos 500000 ejemplares durante la vida del reformador [Arndt/Brandt 1983: 118-119]. Naturalmente, fue posible solo gracias a la imprenta, que se explotó por primera vez a nivel industrial en este tiempo. A continuación, presentaré la traducción de la Biblia de Luther, que exige explicar primero los fundamentos teológicos del reformador.

La mayor aportación de Luther a la Reforma fue su planteamiento teológico, que fue capaz de dar respuesta no solo a necesidades intelectuales y espirituales, sino también sociales y políticas. La tesis más original y radical, con la que Luther da un impulso determinado a la «coyuntura» histórica, fue la reformulación de la relación entre el humano y Dios dentro de una perspectiva salvífica [Korsch 2010a: 354]. Hasta entonces, la salvación de la persona giraba no en su relación con Dios, sino con la Iglesia, que era el núcleo histórico y escatológico que la aseguraba [ibid]. La afirmación de que la salvación de uno depende de su personal vinculación con la divinidad suspende en su fundamento la legitimidad de la Iglesia como institución necesaria para

los fieles, como mediadora de Dios [Korsch 2010b: 373-374]. La expresión de esta posición se condensa en la famosa consigna, basada en Rom 1,17, de que ningún acto, tan solo la fe, justifica ante Dios [Korsch 2010b: 375]. Desde esta posición, el cuestionamiento de las indulgencias como práctica piadosa era casi una consecuencia lógica. Esto impulsó el posterior enfrentamiento con la Iglesia en general, que acompañó a Luther toda su vida y del que decía que había sido su obra vital [Moeller 2010: 113]. La noción de que la salvación se da en la relación individual con Dios remite a una serie de aspectos de importancia para entender en su amplitud la teología de Luther. La experiencia del vínculo con Dios se revelaba en su palabra, cuya manifestación principal no era sino la Biblia, en especial, el Evangelio [Beutel 2010b: 362, 367]. Y sobre todo el último, porque mostraba a Cristo en su totalidad, es decir, al Salvador, que establecía la relación entre el fiel y Dios [Slenczka 2010: 382]. Además, según Luther, había que leer la Biblia en clave cristológica: cada palabra de la Biblia, incluido el Antiguo Testamento, remitía, en última instancia, a la figura del Salvador y de la Cruz [Beutel 2010b: 368]. El Evangelio era así la integración de cada palabra de la Biblia en su plenitud [Beutel 2010c: 446]. Si la relación salvífica con Dios se constituye principalmente por la Biblia en clave cristológica, se vuelve evidente la importancia que cobran las Sagradas Escrituras y, sobre todo, su lectura. Con razón, se puede decir que la teología de Luther es teología bíblica [Korsch 2010a: 356]: «Die Bibel war sein Zuhause» [Beutel 2010c: 445]. E, incluso, consideraba que el Libro contenía la vida entera [Beutel 2010c: 446-447]. Entonces, la traducción bíblica se deduce de estos principios teológicos. En tanto que cada elemento que conformaba las Escrituras contenía a Cristo, Luther se permitía cierta libertad interpretativa y semántica a la hora de leer sus pasajes, mientras que consideraba que la lectura «literal» era obra del diablo [Beutel 2010c: 446-447]. Aquí ya está contenida la discusión clásica sobre liberalidad y literalidad traductoras, que, en el caso de Luther, se decide por un criterio exegético. En este sentido, y a pesar de que el reformador estuviese próximo al movimiento a favor de una Biblia laica en lengua vernácula [Kaufmann 2017: 67], nunca fue el objetivo de su labor traductora producir una Biblia para el «hombre común», sino que siempre pretendió «posibilitar la fe en el Evangelio y promoverla a través de la palabra de Dios» [Kaufmann 2017: 68]. Es decir, no una Biblia «del hombre común», sino una Biblia

«para el hombre común». Entonces, es perfectamente coherente que se esforzase en crear, más bien, un idioma sagrado, adecuado a su propia interpretación del mensaje divino de la Biblia, antes que uno «popular» [Stolt 2014: 397-398]. Así, en una especie de dialéctica, analoga a la del profundo sentido cristológico de la Escritura, el mensaje alcanzaba su eminencia absoluta en la versión alemana, situando esta lengua entre las sagradas y superando, según el propio Luther, a la *Vulgata* [Arndt/Brandt 1983: 27]. Cabe mencionar, por último, que la opinión extendida de que la Biblia de Luther significó la fundación de la lengua alemana, ha sido hace tiempo superada por la investigación lingüística e histórica [Arndt/Brandt 1983: 9].

Mientras que el fundamento de su teología tenía un potencial emancipatorio que él mismo explotó con respecto a la Iglesia papal, también se distanció de seguir hasta las últimas consecuencias ese camino, como sí pretendieron los anabaptistas y los milenaristas remitiéndose, en sus principios, a la doctrina de Luther. Si hubiese sido así, el reformador de Wittenberg habría elaborado una Biblia popular, pero, como ha quedado demostrado, no fue el caso. Más bien, cabe evaluar la obra de Luther según la sentencia de Theodor Fontane: «An die Stelle bestimmter Dogmen, die Produkte der Kirche waren, hat Luther Dogmen gesetzt, die seiner persönlichen Bibelauslegung entsprachen» [T. Fontane a G. Friedlaender en una carta del 29.11.1893, citada según Beutel 2010c: 449]. Luther quiso destruir la Iglesia para, sin demora, sustituirla por nuevas y semejantes instituciones. La Biblia alemana era parte de este programa.

1.3 Resumen y comentarios de la *Epístola*

a) *Resumen*

Existen siete textos de Luther acerca de la traducción de la Biblia, además de los protocolos y testimonios de los integrantes de su equipo de traducción [Wolf 1980: 102]. De entre estos escritos, en la investigación de la obra de Luther, destacan *Sendbrief vom Dolmetschen und Fürbitte der Heiligen* y *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschen*.⁶ El primero se ha citado en numerosas ocasiones

6 *Epístola sobre la traducción y la intercesión de los santos* [existen diversas traducciones al español, siendo la más reciente y la que, en adelante, usaré, la de Arturo Parada, publicada en 2017 por Escolar y Mayo, Madrid] y *Sumarios sobre los salmos y motivos de la traducción*.

en trabajos académicos, indicando, en la mayoría de los casos, la autoconciencia y las acertadas intuiciones de Luther a propósito de la traducción [Schneiders 2012: 254-255].

El documento contiene dos dataciones distintas: en primer lugar, el 15 de septiembre de 1530, en Nürnberg [Luther 2017: 95] y, en segundo lugar, el 8 de septiembre de 1530, *ex eremo*, «desde el páramo», es decir, en Coburg [Luther 2017: 114]. La primera datación se encuentra al comienzo del texto, en una sección que denominaré «dedicatoria» pues se dirige a un público específico, a saber, Wenceslaus Linck⁷ y «todos los creyentes cristianos» [Luther 2017: 95]. Como aquel residía en Wittenberg, parece que el texto se orientaba en principio a la población de esa ciudad. La diferencia entre las fechas indica que la dedicatoria fue añadida con posterioridad, algo que corrobora el autor: «he decidido, pues, no ocultar y dar a la imprenta y hacer pública esta epístola, que me hizo llegar un buen amigo» [ibid]. Por otro lado, el texto restante lleva la fecha de la semana anterior y la indicación de Coburg. Luther se encontraba en esos días en aquella localidad, en una fortaleza del príncipe elector sajón, con motivo del *Reichstag* de Augsburg, al que el reformador no podía asistir a causa del Edicto de Worms de 1521 [Schneiders 2012: 257]. En dicha asamblea, se había de debatir la cuestión del conflicto religioso, siendo Melanchthon quien debía representar la posición protestante. Varios teólogos de Wittenberg, entre ellos, Luther, habían preparado un documento llamado *Confessio augustana*, que, de manera conciliadora, exponía las demandas principales de los reformadores. No obstante, Luther consideraba la postura de Melanchthon demasiado moderada, porque no mencionaba la ilegitimidad del papado [Moeller 2010: 114]. Durante la discusión en el *Reichstag*, Johann von Eck, representante de la Iglesia romana, criticó la traducción de Luther del ya mencionado pasaje de Rom 3,28, donde san Pablo se dirige a los cristianos de origen pagano, para rebatir la necesidad del creyente de seguir las leyes judías. Aunque la doctrina de *sola fides* de Luther no se fundamentaba específicamente en este pasaje, la *Epístola a los*

7 Wenceslaus Linck había desempeñado cargos eclesiásticos de alto rango hasta que, en 1518, se adhirió al partido de Luther, con el que mantuvo una estrecha relación. Escribió numerosos textos reformadores [Seebaß 1985: 571-572].

Romanos era una de las fuentes centrales de su teología [Blanke 2010: 263]. Es posible que Eck pretendiera atacar este principio.

Como respuesta a ambas causas, la falta de cuestionamiento de la legitimidad del papado así como la mención de su traducción, Luther escribió la *Epístola*. En consecuencia, la carta se divide en dos secciones más: después de la «dedicatoria» [Luther 2017: 97-110], se trata el problema de la inserción de la palabra *sola* en Rom 3,28 y, a modo de anexo, la cuestión de si los santos y las santas interceden por los fieles. Además, está dirigida a un tal N. [Luther 2017: 97], que parece indicar el uso privado original de la carta, hecho que, sin embargo, no es plausible, ya que la epístola pertenecía a una forma específica de texto que solo aparentaba ser privado. Respecto al contenido, la sección de Rom 3,28 recapitula el conflicto generado por la traducción entre Luther y algunos representantes católicos, como Hieronymus Emser: «Y es que ya tuvimos ocasión de ver lo que hizo el emborronador de Dresde con mi Nuevo Testamento» [Luther 2017: 98-99]. En efecto, Emser provenía de Dresden, había servido a Jorge de Sajonia el Barbudo, un vehemente defensor de la doctrina católica [Werl 1964], y había fallecido en 1527. Luther señalaba que su traducción era mejor que la de los católicos, que la robaban y copiaban, porque él era más docto y más fiel que los otros [Luther 2017: 99-100]. Después, discutía el problema de la palabra *sola*. Primero, argumentaba con base en la corrección lingüística: dicha traducción se correspondía con el buen alemán [Luther 2017: 102]. Además, añadía ejemplos de diversas expresiones que habían de fundamentar dicha corrección, remitiendo a otros pasajes bíblicos, como el parlamento de Cristo en Mt 12,34 y Lc 6,45 o el saludo del ángel a María y también, a David [Luther 2017: 103-107]. En segundo lugar, presentaba argumentos de corte exegético: «Es que el texto y el pensamiento de san Pablo lo exigen y fuerzan» [Luther 2017: 107]. En la última sección discutía la posibilidad de la intercesión de los santos. Descartaba esta opción, indicando que se trataba de un engaño de la Iglesia papal: «Pues todas las letras en todas las leyes del papa son testimonio de que jamás se ha enseñado nada por voluntad y para provecho de la cristiandad» [Luther 2017: 114]. Los argumentos presentados en esta sección se basan en los pilares doctrinales de Luther, sobre todo *sola scriptura* —solo la Biblia contiene el verbo

divino [Beutel 2010b: 362, 367]— y el fundamento cristológico de su teología [Beutel 2010b: 368]: «Pero ahora la luz del Evangelio se muestra con tanto brillo, que nadie tiene disculpa para permanecer en la oscuridad» [Luther 2017: 112]; y «Llévese ahora tranquilamente la esperanza y la confianza desde los santos hacia Cristo» [ibid].

En otro orden de cosas, destaca el estilo idiosincrático de Luther, repleto de referencias bíblicas: «¿Que son doctores? También yo. ¿Que son letrados? También yo. ¿Que son predicadores? También yo [...]» [Luther 2017: 100]. En este ejemplo, aludía a 2 Cor 11,22. Más adelante, se refería a Abraham: «Y pone como ejemplo a Abraham, que se hizo justo sin obra» [Luther 2017: 107]. Mencionaba también numerosas veces a los Padres de la Iglesia, como san Jerónimo: «Así le ocurrió también a san Jerónimo cuando tradujo la Biblia» [Luther 2017: 98]; o Ambrosio y san Agustín: «Antes de mí lo dijeron Ambrosio, Agustín y muchos otros» [Luther 2017: 109]. Como en el caso del «emborronado de Dresde», usaba denominaciones y juegos de palabras para referirse a sus rivales:

y seguiré despreciándolos mientras sigan siendo personas, quiero decir, asnos semejantes, pues entre ellos se encuentran tales desvergonzados necios, que ni su propio arte, el de los sofistas, han aprendido, así el doctor Schmid y el doctor Rotzlöffel, y gente de su calaña [Luther 2017: 101].

Rotzlöffel, según la nota de Parada, «viene a ser un pillo imberbe» [ibid]. En el último ejemplo queda patente la tendencia a las analogías y comparaciones con animales, que eran típicas del estilo de Luther [Arndt/Brandt 1983: 91-92], además de ser elementos fácilmente comprensibles por cualquiera [Wolf 1980: 98]. Y se reconoce también el estilo *grob*, «zafio», de Luther, cuando dice «gente de su calaña», que es recurrente en los textos del reformador y típico de la época en general [Arndt/Brandt 1983: 92-93]. Otro ejemplo de esta clase se encuentra en la analogía que hace entre un barril de cerveza y el Ave Maria: «¿Y qué hombre alemán entiende lo que se pretende decir con “llena de gracia? Se imaginará un barril lleno de cerveza» [Luther 2017: 104].

Este texto, escrito en un momento «caliente» de la Reforma, ha sido comentado en repetidas ocasiones por distintos investigadores. A continuación, ofreceré un breve resumen de algunas interpretaciones significativas al respecto.

b) Comentarios

Ya en 1979, García Yebra comenta la *Epístola* de Luther. Como indica el título del artículo, «Lutero, traductor y teórico de la traducción», la tesis principal es que el reformador, además de ser un gran traductor, teorizó sobre la traducción. Luther sabía las aptitudes que hacían falta para ser un buen traductor: «Luther conoce y pone de relieve lo difícil que es traducir bien. Sabe en qué gran medida se requieren, para ser buen traductor, arte, aplicación, buen sentido, inteligencia [...]. Traducir bien es, a su juicio, más difícil que hablar bien» [García Yebra 1979: 326]. Además, haría falta un «cúmulo de cualidades y virtudes morales e intelectuales» que Luther habría sabido reconocer acertadamente [ibid]. El reformador argumentaba sus soluciones traductorales basándose en el alemán común: «Aduce a continuación una serie de ejemplos para demostrar que “el uso de nuestra lengua alemana” [...] pide la palabra *allein* cuando se habla de dos cosas, de las cuales se afirma una y se niega la otra» [García Yebra 1979: 327-328]. La sensibilidad hacia la lengua de llegada estaría de igual modo ejemplificada en la traducción del saludo del ángel a María por una expresión más empática en alemán [García Yebra 1979: 329]. Aquí, se había traducido según el sentido, en vez de la literalidad, con lo que Luther le daba una importancia a la lengua de llegada similar a la que tiene en ciertas teorías actuales de la traducción:

Interesa sobre todo la resuelta primacía [en cuanto a la expresión] que Luther concede al alemán como lengua meta frente al hebreo, griego o latín como lenguas originales [...]. Luther adoptó ya, en principio, la postura que hoy mantienen los más modernos traductores de la Biblia, guiados en gran parte por el magisterio de E. A. Nida [García Yebra 1979. 324].

No obstante, García Yebra quiere dar cuenta del hecho de que Luther, como reconoce en la *Epístola*, tradujera ciertos pasajes literalmente:

Si alguna vez entran en conflicto la exactitud de la traducción y su belleza, el traductor ha de tomar partido por la exactitud. Así afirma haberlo hecho él, hasta el punto de preferir en algunos casos la traducción literal [...]. Depone su actitud hostil frente a la traducción literal, y hasta la acepta y la practica, siempre que la gravedad del texto sagrado aconseja no apartarse de su letra [García Yebra 1979: 330-332].

La explicación de dicha decisión se encontraría entonces en el valor sagrado del texto traducido.

García Yebra destaca el valor de la traducción bíblica de Luther, que «contribuyó poderosamente a la formación y perfeccionamiento del alemán moderno» [García Yebra 1979: 324]. Así, la Biblia de Luther fue uno de los pilares de la literatura alemana: «Su reforma lingüística fue la base más sólida para la unificación y modernización de una de las lenguas más importantes del mundo, no tanto por el número de los que la hablan como por la cantidad y calidad de las obras que en ella se han producido» [ibid]. De acuerdo con estas razones, García Yebra afirma que «hay manifestaciones útiles para los traductores» [ibid].

En resumen, mientras que el académico reconoce la carga religiosa del texto [García Yebra 1979: 323-324], asume que Luther tenía cierta autoconciencia teórica acerca de la traducción, que, incluso, se correspondería con algunas corrientes actuales. Por eso, es posible aprender algo sobre traducción en la *Epístola*.

Una postura similar defiende, en 2014, Stolt, eminente germanista e investigadora de la lengua de Luther, haciendo hincapié en la observación, compartida por García Yebra, acerca del idioma sacral de Luther. En su artículo «Luther's translation of the Bible», Stolt expone sus principales tesis sobre la lengua de Luther en la traducción bíblica. En este sentido, la autora tiene en cuenta la *Epístola*. Antes de explicar la interpretación de Stolt sobre este texto, presentaré las premisas de las que parte, ya que sirven de igual modo como introducción a la cuestión de Luther y el lenguaje.

En primer lugar, Luther era heredero de la teología agustiniana. De ahí que el corazón fuera un elemento principal de su obra [Stolt 2014: 375]. Por medio del corazón se podía recibir la revelación divina, así como entender e interpretar la Biblia adecuadamente [Stolt 2014: 375-376]. La consecuencia de este criterio teológico fue la manifiesta emotividad del texto. El objetivo era producir una Biblia que reflejase, en alemán, una sacralidad adecuada a su mensaje [Stolt 2014: 397-398]. Según Stolt, la relación entre sacralidad y emotividad es muy estrecha, como demuestran

investigaciones de E. A. Nida sobre el lenguaje religioso [Stolt 2014: 393]. El idioma de la traducción habría tenido además la influencia del «language of the pulpit», una tradición retórica de los sermones, cuyo fin era provocar emociones en la audiencia para facilitar la transmisión del mensaje religioso. Por eso, era necesario conocer la lengua idiosincrática que hablaba la audiencia específica del pastor [Stolt 2014: 377].

También son importantes las corrientes intelectuales con las que Luther estuvo en contacto. En el *Frühneuhochdeutsch* (alto alemán protomoderno), ya existía una práctica traductora, que se regía por la traducción del sentido y que, tácitamente, tenía una teoría específica de la traducción [Stolt 2014: 376]. Luther había tenido además contacto con las corrientes humanistas, que daban gran valor a la filología y la crítica textual y que también influyeron en la obra traductora del reformador [Stolt 2014: 384]. Desde las premisas de las tradiciones teológicas y científicas de Luther, se aproxima Stolt al análisis de la *Epístola*.

Considera este texto ante todo una explicación de la traducción:

In two more extensive writings, *An Open Letter on Translating* (1530) and the *Summaries of the Psalms and the Causes of Translating* (1531-1533), Luther himself explained his principles of translation and took exception to critical remarks by others concerning his individual decisions (Stolt 2014: 377).

Luther habría reflexionado sobre problemas de traducción que ni siquiera hoy en día han sido definitivamente resueltos [Stolt 2014: 379]. Ya que Luther reconocía haberse guiado unas veces por el sentido y otras por la letra, Stolt niega que el criterio para sus decisiones fuese el habla común. No obstante, cuando Luther hace referencia al alemán popular para justificar la inserción de la palabra «sola», la autora ve una correspondencia con la lingüística contemporánea:

Luther judges bad translating by the criterion that a German would not speak this way (parole): «But what is this for German? What German would speak this way?» «No German could say it this way» lest it not be understood: «Is that speaking German? What German would understand this?» As already mentioned, in the twentieth century Noam Chomsky first raised the «native speaker», on whom Luther bestows such a central role, to the same normative rank and worth [Stolt 2014: 380].

Luther sabría tácitamente de la diferencia entre lengua y habla, aunque le habrían faltado los conceptos para describirla. En referencia al pasaje de la *Epístola* donde se afirma que hay que «fijarse en las bocas» del pueblo, Stolt niega que en realidad se guiase por este principio, pues, en tanto que tradujo literalmente muchos pasajes, su Biblia no hablaba la lengua popular:

True, he had «watched the mouth of the man in the market», as he put it, but he did not speak down to him. Luther's Bible did not speak the undemanding vernacular of the masses. Here he «translated strictly according to the letter», which meant that he attached special importance to the text in question. His entire argument, which need not be extensively covered here, revolved exclusively around the sense of this passage [Stolt 2014: 385].

La razón de traducir literalmente ciertos pasajes se remonta a la postura teológica de Luther. Stolt enfatiza que siempre fue, al fin y al cabo, «a responsible theologian» [Stolt 2014: 377]. Esto queda patente cuando Luther explica su traducción del saludo del ángel a María. Stolt argumenta que, por la relación que hace con el saludo del ángel a David en el Antiguo Testamento, debía de tener constancia de que se trataba de una elocución ritual:

Luther is convinced that one is dealing with an oral ritual of greeting and that languages and cultures differ from one another in this, so that one must proceed from the pragmatic situation and not translate the literal text. Today ethnomethodology and linguistic sociology concern themselves with «greeting rituals» and «rituals of address» as part of a «sociology of daily life». And pragmatic linguistics studies a greeting's symbolism in the framework of so-called «communicative patterns of interaction» [Stolt 2014: 383].

Así, estaría en concordancia con nociones de la etno y la sociolingüística. Stolt termina identificando al Luther de la *Epístola*, consciente del valor ritual del saludo del ángel, como exponente de la herencia cultural de su época:

At the same time bound to tradition, and yet a humanist and modern. In the concreteness of his understanding of the angel, he mirrors the thought patterns of the late Middle Ages, and in the way he proceeds hermeneutically, he mirrors humanist textual science. In his pragmatic method of translating, with its concern for the contextual situation, personal idiom (the archangel «Gabriel's way of speaking») and speech rituals, as well as his taking into account «language» as «address» or system and the distinction between meaning, signifier and sense, he stands at the very pinnacle of linguistics and the field of translation of our own day [Stolt 2014: 384].

Así que Luther, sin tener una teoría explícita sobre lingüística o traducción, alcanza en muchos casos los estándares científicos actuales. Teniendo en consideración la posición teológica de la que Luther partía, Stolt destaca su capacidad de penetración lingüística, así como su sensibilidad hacia los aspectos rituales y culturales del texto bíblico. No duda en compararlo en este sentido con científicos de la talla de E. A. Nida o Noam Chomsky.

Tanto la postura de García Yebra como la de Stolt son representativas del gran número de comentarios de la *Epístola*, que han querido ver a Luther como precursor de las teorías lingüísticas y traductológicas modernas [Schneiders 2012: 254-255]. Schneiders critica en su artículo de 2012 este tipo de interpretaciones. Su objetivo es refutar las lecturas de la *Epístola* que asumen que reflexiona sobre la traducción. En cambio, el autor defiende que la *Epístola* se debe leer en clave polémica [Schneiders 2012: 270]. En primer lugar, Schneiders sitúa el texto en su contexto histórico inmediato. Así, ha de leerse como respuesta al intenso debate que Luther mantuvo con Emser, del bando papal [Schneiders 2012: 255-256]. Además, se publicó durante el *Reichstag* de Augsburg, donde Melanchthon intentaría llegar a un compromiso con los representantes del Imperio y la Iglesia papal. Luther, que no podía asistir, pretendía caldear el ambiente con la *Epístola*, pues consideraba la posición de Melanchthon demasiado moderada [Schneiders 2012: 257]. En este sentido, la cuestión principal del texto es teológica y esta construido de acuerdo con principios retóricos [Schneiders 2012: 258]. Según Schneiders, los argumentos sobre el lenguaje remiten a la retórica: el *consuetudo* trataba el correcto uso de la lengua y es justamente en este sentido en el que Luther argumentaba. Además, ocultó varios hechos adrede, por ejemplo que la queja del bando papal tenía que ver con las glosas que había añadido en los márgenes de la traducción y que exponían su doctrina [Schneiders 2012: 259]. Respecto a Rom 3,28, donde Luther insertó la palabra «sola», Schneiders señala que el énfasis en este pasaje tenía el objetivo de ocultar una serie de hechos:

(1) Er verdeckt, dass der Zorn einiger katholischer Gelehrter sich vor allem an seiner Anmerkung entzündete. (2) Er lenkt davon ab, dass seine Anmerkung – zumindest an dieser Stelle – missbräuchlich ist, denn Paulus spricht von den Werken des jüdischen Gesetzes, und nicht von den ethisch guten Taten, auch nicht

von den Akten der römisch-katholischen Frömmigkeit. (3) Luther lenkt damit auch von der Tatsache ab, dass die zitierte Stelle für seinen Kampf gegen die “Werkgerechtigkeit” nicht hilfreich ist [Schneiders 2012: 261].

De este modo ocultaba el tema de sus glosas, así como el contexto del pasaje bíblico, donde San Pablo trataba de compatibilizar hábitos religiosos entre cristianos judíos y cristianos paganos en el marco de la ley judía. Y, por último, se apropiaría de este pasaje, que no era el más adecuado para su doctrina. Respecto a los demás ejemplos, Mt 12,34, donde se habla de la abundancia del corazón, sería mucho más problemático para la traducción de lo que Luther reconocía. Él se limitó a afirmar que su traducción se correspondía sencillamente con el alemán correcto [Schneiders 2012: 265]. Sobre Mt 26,8 y Jn 6,27, que Luther da como ejemplos de traducción literal, concluye Schneiders que se guió explícitamente por los fundamentos de la teología del corazón y que, por tanto, serían más bien una traducción ideológica [Schneiders 2012: 266-267]. Por último, cuando Luther menciona el ya citado saludo del ángel de los pasajes Lc 1,28 y Dan 9,23, no indicaba cual había sido su decisión final en la traducción.

En resumen, Schneiders sostiene que los ejemplos de la *Epístola* son superficiales, que no serían los más acertados para fundamentar la posición de Luther e, incluso, que no se corresponden con su traducción [Schneiders 2012: 268]. Primero establece criterios que definen teoría y método [Schneiders 2012: 255] y después llega a la conclusión de que la *Epístola* no los cumple [Schneiders 2012: 269]. De ahí que no se pueda considerar un texto científico. Lo cual no es extraño, ya que predominan estadísticamente los pasajes polémicos, conformando un 39% del texto, mientras que los de traducción y lenguaje solo hacen el 19% del texto [Schneiders 2012: 257]. Así, rebate *ad absurdum* las posiciones que pretenden encontrar en la *Epístola* ciertos aspectos de teorías contemporáneas de lingüística o traducción, como las de García Yebra o Stolt, y que es la intención principal del autor [Schneiders 2012: 254]. Que la palabra «traducción» apareciera en el título de la *Epístola*, lo explica de la siguiente manera: Luther quería reivindicar su fama como traductor, quería refutar las críticas a su traducción por parte de Emser y, además, el pasaje de Rom 3,28 ofrecía un buen lema para su posición teológica [Schneiders 2012: 254]. El texto sería más bien *Kampfschrift*, polémica:

Die exzessiven Beschimpfungen erklären sich durch die Eskalation des Streites zwischen den Religionsparteien im Allgemeinen und zwischen Luther und Emser im Besonderen [...]. Nun war der Sendbrief auch nicht als gelehrte Arbeit gedacht, sondern als Kampfschrift. Luther attackiert die angebliche «Werkgerechtigkeit» und die Heiligenverehrung der Katholiken. Dies waren die Themen, die ihm in der aktuellen Situation wirklich wichtig waren [Schneiders 2012: 269-270].

Schneiders lo deduce del contexto histórico de la *Epístola*. Sin embargo, no es plausible que Luther quisiera responder a Emser, que no solo había fallecido ya hacía tres años, en 1527, sino que el reformador de Wittenberg había abandonado el debate contra él en 1521, dándolo por zanjado [Zschosch 2010b: 279]. Además, Schneiders trata con cierta superficialidad el tema de forma y formato de la carta. Por un lado, admite que el texto se nutría de elementos retóricos e, incluso, indica que se trataba de un *genus demonstrativum* (o género epidíctico), aunque no lo demuestra [Schneiders 2012: 257]. Más problemática aún es la manera en la que trata la cuestión del formato, pues afirma que es *Sendbrief*, «epístola» o «circular», y *Kampfschrift*, «polémica», al mismo tiempo. Ya en 1980, Wolf había indicado la dificultad de ubicar este tipo de texto dentro del «canon luterano» [Wolf 1980: 129], indicando la existencia de quince escritos que se pueden categorizar en este subgénero y cuya particularidad era su contenido de interés público y su edición como hojas volantes [Wolf 1980: 149]. Tampoco el factor del lenguaje polémico puede ser un criterio suficiente para definir la *Epístola* como *Kampfschrift*, pues el estilo de Luther era en general controvertido e incluso se ha llegado a afirmar que el paradigma de la lengua del reformador era el libelo [Guchmann 1974: 39, citado según Arndt/Brandt 1983: 81].

Mientras que Schneiders argumenta con contundencia en contra de que la *Epístola* contenga información sobre traducción que se puede considerar científica según criterios actuales, no es capaz de dar cuenta de qué sentido tendría entonces el texto. Aunque cabe destacar que lo contextualice históricamente, no desarrolla esto ampliamente —como queda patente en el argumento sobre Emser— y se mantiene por tanto superficial. El *Reichstag* de Augsburg se localiza en un momento de particular urgencia para el movimiento reformador así como para el Imperio en general. En 1529, se había celebrado el *Reichstag* de Speyer, donde los reformadores habían pronunciado su protesta y que había finalizado en disensión, acercando la posibilidad de una guerra.

Sin embargo, la ausencia del emperador Carlos V y el asedio turco de Viena demoraron el conflicto, de ahí que, en 1530, volviese a convocar una asamblea. Es decir, la situación general era claramente inestable. Además, 1530 pertenece a la «segunda fase» de la Reforma, donde las distintas posiciones reformadoras se diferencian e incluso se enfrentan, además de que comienzan a fijar institucionalmente su ruptura con la Iglesia papal. Cabe destacar que, en esta segunda fase, Luther rebaja las polémicas para dirigirse más bien a su propia facción, con la intención de establecer una «identidad» evangélica, protestante y luterana [Zschosch 2010b: 279-280]. Zschosch ha tenido en cuenta estos factores en su artículo sobre los escritos polémicos de Luther. En primer lugar, indica que el reformador de Wittenberg discutía la traducción de Rom 3,28 en la *Epístola* porque Johannes Eck, profesor de teología de Ingolstadt y uno de sus acérrimos rivales [Zschosch 2010a: 117-118], había mencionado este pasaje durante el *Reichstag* de Augsburgo y criticado su Biblia traducida. Luther procedió a justificar lingüística y teológicamente dicha decisión, arremetiendo con dureza contra los católicos. Además, Zschosch interpreta la sección sobre la intercesión de los santos como un artículo programático protestante, ya que Melanchthon, en Augsburgo, no había defendido con claridad este punto. Así, la *Epístola* había de estar, más bien, dirigida a grupos afines y su objetivo era fortalecer a la facción protestante: «Luthers Sendbrief läßt deutlich erkennen, wie seine Polemik, bedingt durch den Fortgang der Reformation, kaum noch auf den Gegner zielt, sondern die Identitätsstärkung der “Evangelischen” in den Blick nimmt» [Zschosch 2010b: 287]. Por tanto, hay que leer la carta en el interior del momento histórico en el que fue escrita. Este breve comentario de la *Epístola* de apenas una página contiene indicaciones que abren nuevas perspectivas para la discusión del texto. Mi argumentación sigue las tesis de Zschosch y de Schneiders.

Este trabajo pretende ser análisis crítico de la *Epístola* de Luther. En el fondo, se guía por el precepto planteado hace ya doscientos años por Leopold von Ranke, fundador de la historiografía científica moderna: descubrir «wie es eigentlich gewesen». Si es crítico, es por las siguientes razones: un documento histórico representa un momento inmediato, fijado por el propio paso del tiempo. Como tal, se muestra de manera abstracta, o carente de significado. Sin embargo, la propia tensión de los

elementos representados y representativos del texto, su interioridad, está en situación de manifestar su verdadero sentido, que no es otro sino el que se da en el propio flujo del tiempo. Es decir, el análisis, usando las categorías que el propio documento ofrece, resquebraja su hermeticidad, que se desborda como un raudal en la historia. He aquí el momento de la crítica, que juzga entonces, dentro del devenir histórico, el valor del texto. No es otra la tarea de la historiografía que definir un instante dentro de los cambios temporales [Bloch 2002: 38]. Por eso, el análisis parte de las categorías de la retórica, pues es el «paradigma» en el que Luther escribía. Schneiders ha señalado que se podría tratar de un *genus demonstrativum*, además de haber interpretado coherentemente algunos argumentos en clave retórica [Schneiders 2012: 269]. Esta es la hipótesis que guía el análisis y que ha de ser comprobada en el texto. En primer lugar, examinaré la estructura de la carta, con el objetivo de determinar su género retórico. Criticaré entonces la conclusión en relación con el contenido y el formato, que servirán de criterios para fundamentar o descartar dicha hipótesis. Una vez esclarecido el carácter del texto, examinaré, en el último paso, la manera en que Luther se representa a sí mismo y a sus contrincantes. En esta dialéctica, que remite a los conflictos existentes más allá del texto, se podrá determinar por fin el valor que cobra la traducción de la Biblia dentro de este entramado. Partiendo de la premisa de Schneiders de que la información de la *Epístola* a propósito de la traducción no puede ser juzgada según criterios científicos contemporáneos, se plantea la siguiente pregunta:

¿Qué valor tiene la traducción en el texto?

Responder a esta pregunta es el fin de este trabajo.

2. Análisis crítico

2.1 Estructura retórica

Hay dos motivos para analizar la *Epístola* en clave retórica: primero, Luther había sido educado en esta tradición oratoria, algo que queda patente en sus escritos [Arndt/Brandt 1983: 25]; segundo, Schneiders ha indicado que se trataría de un *genus demonstrativum*, aunque no lo ha explicado de manera suficiente [Schneiders 2012:

257]. A continuación, analizaré el texto con el objetivo de establecer su estructura, que determinará a qué género retórico pertenece. Antes, introduciré brevemente la concepción de la retórica, como orientación para el análisis.

Como retórica, se entiende el arte de persuadir por la comunicación lingüística así como la pretensión de sistematizar esta técnica [Vickers 1988: 1]. Con este fin, se proponen métodos para la elección correcta de las temáticas, la estructuración del discurso y la expresión. La tradición de este arte, en Occidente, se remonta a la Antigüedad y, durante mucho tiempo, fue un elemento fundamental de toda educación [Vickers 1998: 3]. En el Renacimiento, se extendió por toda Europa [Vickers 1998: 256]. Luther, debido a su formación universitaria, tuvo acceso a ella, a través de la *Retórica* de Aristóteles y, sobre todo, de las obras de Quintiliano, que él mismo introdujo en el currículum teológico [Vickers 1998: 291].

De los tres géneros —deliberativo, judicial y epidíctico— que se distinguían en el mundo grecorromano, fue sobre todo el último el más extendido en la Edad Media y el Renacimiento [Vickers 1998: 54]. También llamado *genus demonstrativum*, tenía como fin el elogio o vituperio de alguien [Arist. Ret. I, 9, 1366a25]. Ya Aristóteles había considerado su matiz ético-político y, de hecho, la intención de exhortar al público para moverlo a un objetivo específico o a que cambiase de opinión respecto a algo era su objetivo principal en el siglo XVI [Vickers 1998: 56]. Si la *Epístola* es un *genus demonstrativum*, entonces deberá elogiar o vituperar a alguien, persuadir al público de algo.

Aristóteles proponía estructurar el discurso retórico en cuatro partes: exordio, narración, argumentación y epílogo [Arist. Ret. III, 13, 1414b5].⁸ El exordio es el principio del discurso, que debe ganar la atención y benevolencia del público [Vickers 1988: 69-70]; la narración introduce los hechos sobre los que se basará posteriormente la argumentación [Lausberg 1960: 164]; y el epílogo cierra el discurso resumiendo la tesis y argumentos principales, con un llamamiento final al público [Arist. Ret. III, 19,

8 Aunque afirmaba que se podía distinguir entre solo dos partes fundamentales, la exposición y la persuasión [Arist. Ret. III, 13, 1414a35].

1419b10]. No obstante, el propio Aristóteles tenía algunas objeciones respecto a la estructuración demasiado esquemática del discurso y, en el caso del *genus demonstrativum*, dudaba de que pudiera contener la «impugnación de la parte contraria [de la argumentación] o [el] epílogo» [Aris. Ret. III, 19, 1414a-b].

a) *La estructura de la Epístola*

He categorizado las distintas partes del texto, para facilitar la orientación, de la siguiente manera: la dedicatoria del 15 de septiembre de 1530 [Luther 2017: 95], α ; la sección sobre la inserción de la palabra *allein* [Luther 2017: 97-110], β ; y la sección sobre la intercesión de los santos [Luther 2017: 111-114], γ . Más arriba he mencionado la particularidad de las epístolas como género literario, que parecían de uso privado, pero, en verdad, no lo eran. Así, se descarta el posible problema de separar α del resto del texto, al menos para lo referido a la estructura retórica. Asumo entonces la unidad del texto. En cualquier caso, en el apartado 2.2b, discutiré la posibilidad de separar dicha sección, en relación con la reflexión sobre el formato.

Como está al comienzo del texto, α puede ser el exordio. En primer lugar, contiene la referencia a los destinatarios, «Wenceslaus Linck, a todos los creyentes cristianos» [Luther 2017: 95]. Es típico del exordio, que ha de ganar la atención del público. En este sentido, el fin consiste en ganarse su simpatía. Y ya los primeros renglones manifiestan esta intención. Luther, habiendo citado una sentencia de Salomón, la interpreta a continuación:

Es por esto que el Señor tacha en el Evangelio a un siervo desleal de bribón perezoso, por enterrar y ocultar sus dineros en la tierra. Con el fin de evitar que el Señor y la comunidad entera nos maldigan de esta forma he decidido, pues, no ocultar y dar a la imprenta y hacer pública esta epístola, que me hizo llegar un buen amigo [Luther 2017: 95].

Con esto, se postula como buen cristiano y valedor de los intereses de la cristiandad, reafirmado por la sentencia salomónica, que muestra su conocimiento de las Escrituras. Con esto, ha de ganarse la simpatía del público, señalando sus virtudes morales. En este sentido, continúa el texto:

en tanto que los enemigos de la verdad aducían que el texto [la traducción del NT] había sido alterado o falseado en muchos lugares, con lo que muchos sencillos cristianos, y también gente de letras sin dominio de la lengua hebrea y griega, se escandalizaron o, en todo caso, se mostraron recelosos, cabe buenamente esperar que con esta epístola se impida cuando menos la maledicencia de los impíos y se libere a los piadosos de sus escrúpulos [Luther 2017: 95].

Los «enemigos de la verdad» han propagado mentiras acerca de Luther y su obra, la traducción de la Biblia, embaucando además a los «sencillos cristianos». La injusticia padecida por Luther, que se había presentado como buen cristiano, enfatiza el virtuosismo de su figura, su honestidad, que, con todo, es objeto de agravios. Y, lo que es peor: se perjudica así a los cristianos, que son el público del texto. De esta manera, se pretende identificarlo con la causa del autor [Lausberg 1960: 151-152]. En la última cita, se anticipan ya ciertos temas que serán tratados posteriormente en el texto, como la traducción y la lengua. Luther concluye subrayando su rol de ilustrador de los cristianos y valedor de sus intereses: «Deseo, por lo tanto, que todo amante de la verdad aprecie en su justa medida esta obra, rogando a Dios que las Escrituras Divinas sean rectamente comprendidas, para beneficio y mejora de toda la cristiandad» [Luther 2017: 95]. A cumple los requisitos mínimos del exordio, ya que se reconoce la intención de ganar la simpatía del público, además de que se indican algunos temas que se tratarán en el discurso.

A continuación, sigue un apóstrofe que remite a un tercer destinatario [Lausberg 1960: 155]. Sugiere que, en efecto, se trata de una carta de uso privado de Luther. Por tanto, sería posible que se repitiese el exordio. Pero, aparte del apóstrofe, el principio del texto se corresponde más bien con la narración, ya que se indican inmediatamente las dos cuestiones de la *Epístola*, es decir, la *propositio* [Lausberg 1960: 164]:

En primer lugar, sobre la causa de que haya llevado las palabras de san Pablo en el tercer capítulo de Romanos: *Arbitramur hominem iustificari ex fide absque operibus legis* al alemán de la siguiente manera: «Consideramos que el hombre se hace justo sin que medien las obras de la ley, solo por la fe», señalándome además a este respecto que los papistas se alteran sobremanera debido a que en el texto de Pablo no figura la palabra *sola*. Por otro, si también los difuntos santos ruegan por nosotros, ya que leemos que los ángeles ruegan por nosotros, etc. [Luther 2017: 97].

En este pasaje Luther se refería a dos cuestiones planteadas por N. respecto a la inserción de la palabra *allein* en la traducción, que denominaré en adelante *cuestión 1 (c1)*, y a la intercesión de los santos, que denominaré en adelante *cuestión 2 (c2)*.

La narración presenta los hechos en los que se basarán los argumentos posteriores y, además, ha de «templar» psicológicamente al público, para que sea proclive a aceptarlos [Lausberg 1960: 181]. Luther desarrolla primero la narración de *c1*: «A la primera cuestión podéis responder a vuestros papistas, si así os parece bien, de mi parte lo siguiente» [Luther 2017: 97]. Para ello, repasa su trabajo de traducción del NT:

En primer lugar, si yo, el Dr. Luther, hubiera podido pensar que los papistas, todos juntos, pudieran ser tan versados como para poner en alemán un capítulo de las Escrituras de forma cierta y adecuada, no hay duda de que habría encontrado la modestia necesaria como para pedirles ayuda y apoyo para verter el Nuevo Testamento al alemán [Luther 2017: 97].

La narración gira en torno a la polémica de 1521 entre Emser y Luther y la versión católica de la Biblia alemana:

Y es que ya tuvimos ocasión de ver lo que hizo el emborronador de Dresde [en referencia a Emser] con mi Nuevo Testamento [...]. Reconoce este que mi alemán es dulce y bueno, así que bien veía él que no podría hacerlo mejor, aunque pretendiera infamarlo, de suerte que se apropió de mi Nuevo Testamento, casi palabra por palabra, tal como las había puesto yo, quitando mi prefacio, mi glosa y mi nombre y añadiendo su nombre, su prefacio y glosa. Así qué vendió mi Nuevo Testamento como si fuera obra suya [Luther 2017: 98-99]

Es cierto que Emser había omitido el prefacio y las glosas de Luther, así como su nombre, en su propia versión. El motivo era que, en dichos «paratextos», el reformador exponía su doctrina teológica, algo que oculta en el pasaje anterior, acusando al otro de plagio [Schneiders 2012: 256]. El resto de la narración se desarrolla en digresiones, interrupciones del discurso dirigidas contra un adversario, en favor de uno mismo o para expresar pasión, típicas del *genus demonstrativum* [Aris. Ret. III, 17, 1418a25-30], donde Luther señala cómo los católicos ignoran el alemán y el traducir: «Sin embargo, como sé, y aún lo veo ante mis ojos, que ninguno de ellos sabe muy bien cómo hay que traducir o lo que es hablar bien alemán, decidí dispensar a ellos y a mí de tal esfuerzo» [Luther 2017: 97]. De hecho, opina que «es de mi traducir y de mi alemán de donde

ellos aprenden a hablar y a escribir bien el alemán, de modo que me roban mi lengua» [ibid], haciendo ya alusión a la acusación de que le robaron la traducción:

Habría, en todo caso, juez que sepa valorar qué virtud es esa de vilipendiar y ultrajar el libro de otro, después robar el mismo y, a pesar de ello, hacerlo público con el propio nombre, buscando así a través del vilipendiado trabajo ajeno la propia recompensa y fama [Luther 2017: 99]

Desprecian su obra injustamente, pues no saben ni hablar alemán ni traducir, luego la plagian y la venden bajo sus propios nombres, con arrogantes pretensiones. Aprovecha el reformador para comparar a los católicos con animales: «aún son sus orejas demasiado larga y su ii-aah ii-aah demasiado débil como para poder juzgar mi forma de traducir» [Luther 2017: 98]; también para señalar su parecido con san Jerónimo, Padre de la Iglesia y traductor de la *Vulgata*: «Así le ocurrió también a san Jerónimo cuando tradujo la Biblia, que el mundo entero quería ser maestro suyo y era él el único que no sabía nada» [ibid]. No está inclinado a aceptar la crítica de su traducción por parte de los católicos: «Si vuestro papista pretende andar liándola con la palabra «sola», decidle al momento sin más que el Doctor Martín Lutero así lo quiere, y así afirma: papista y burro son una misma cosa» [Luther 2017: 99], para mostrar a continuación sus conocimientos humanísticos, citando a Juvenal: «*Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*» [Luther 2017: 100], además de parafrasear la *Epístola a los corintios 2*, de san Pablo:

¿Que son doctores? También yo. ¿Que son letrados? También yo. ¿Qué son predicadores? También yo. ¿Que son teólogos? También yo. ¿Que son disputadores? También yo. ¿Que son filósofos? También yo. ¿Que son profesores? También yo. ¿Que escriben libros? También yo [ibid].

En esta dinámica de elogios a su persona, continúa la narración, afirmando que «domino mejor que todos ellos juntos sus propias dialécticas y filosofías. Y sé a ciencia cierta que ninguno de ellos comprende a Aristóteles» [ibid]. Con esto, desautoriza a los católicos en la propia tradición universitaria, basada en la escolástica y la filosofía aristotélica, y se postula a sí mismo como gran conocedor de esta. Menciona aún, con cierto desprecio, al «doctor Schmid y el doctor Rotzlöffel, y gente de su calaña», adversarios católicos de Luther. Después, comienza la argumentación, ya que, en

adelante, Luther retoma *c1*. Así, la narración abarca las páginas 97 a 101 [Luther 2017]. La tesis central de la narración es que la versión católica de la Biblia alemana era un plagio y un robo de la de Luther. El resto del apartado se desarrolla en digresiones, en las que Luther ataca a sus rivales, afirmando que ni saben alemán ni traducir, que son avariciosos y arrogantes o que ignoran su propia tradición cultural. A la vez, el reformador se perfila como buen traductor y conocedor de la lengua, como docto de las Escrituras, de la teología y la filosofía y, además, indica su sufrimiento «al ver que su príncipe y señor no solo condenaba y prohibía en un prólogo horrendo la lectura del Nuevo Testamento de Luther», señal de las injusticias que sufre, al igual que, por ejemplo, san Jerónimo. En este sentido, sigue uno de los objetivos de la narración, la preparación psicológica del público, pues se da una mala imagen de los católicos y, en cambio, una buena de Luther. Aún habría que aclarar, no obstante, la relación entre los hechos narrados —la supuesta apropiación católica de la traducción de Luther— y la argumentación.

Se argumenta que la inserción de la palabra *allein* es legítima. Luther fundamenta su posición de acuerdo con argumentos lingüísticos. La naturaleza del alemán exige dicha solución: «Ciertamente es que en otras partes he usado *sola fide* y también que quiero ambas, *solum* y *sola*. A la hora de traducir me he esforzado por ofrecer un alemán limpio y claro» [Luther 2017: 101]. El primer argumento se basa en el uso cotidiano de la lengua: «Y es esta la forma de nuestra lengua alemana, que cuando se habla de dos cosas afirmando una y negando la otra se usa la palabra *solum* (*allein*) al lado de la palabra «no» (*nicht* o *kein*). [...] Ejemplos de estos son innumerables en el uso diario» [Luther 2017: 102], mencionando algunos de estos: «si yo digo *Der Baur bringt allein korn und kein gelt*, la palabra *kein gelt* no queda tan completa y clara que si digo *Der Baur bringt allein korn und kein gelt*, ayudando aquí la palabra *allein* a la palabra *kein* de tal modo que la expresión se hace clara y alemana» [ibid]. Añade Luther que él ha «pretendido [...] hablar alemán, no latín o griego» [ibid], reivindicando así el valor de la lengua de llegada frente a las de partida, además de recurrir al valor retórico de *consuetudo*, es decir, la corrección lingüística [Lausberg 1960: 256-257].

El siguiente argumento se refiere ya explícitamente a un pasaje bíblico, en concreto, unas palabras de Cristo, en Mt 12,34 y Lc 6,45: «Cuando Cristo dice *Ex abundantia cordis os loquitur*, de hacer caso a los burros, estos me explicarán las letras y traducirán *Aus dem uberflus des hertzen redet der mund*. Y dime. ¿Esto es hablar alemán? ¿Qué hombre alemán comprende esto?» [Luther 2017: 103]. Aquí, atribuye a los católicos la defensa de la traducción literal. Entonces, da ejemplos para demostrar que dicha estructura no es gramatical en alemán. Para encontrar la solución correcta, Luther remite a la manera de hablar «común»: «de modo que la madre en su hogar y el hombre común dice *Wes das hertz vol ist, des gehet der mund uber*. Esto sí que es hablar buen alemán, que yo he buscado con denuesto» [ibid].

Esta línea argumentativa continúa con el ejemplo de una intervención de Judas, en Mt 26 y Mc 14: «Si sigo a los burros y su al pie de la letra, tendría que traducir: *Waruemb ist die verlierung der salben geschehen?* Pero, ¿qué alemán es ese? ¿Qué alemán habla así: ha ocurrido la pérdida del ungüento?» [ibid]. Siguiendo la traducción literal atribuida a los católicos, el pasaje no se entendería. De hecho, Luther parece sugerir que, acaso, mediante la versión alemana, se pueda, en primer lugar, entenderlo: «Lástima por el ungüento, esto sí que es buen alemán, que da a entender que Magdalena no hizo un uso apropiado del ungüento derramado y que por ello había causado un perjuicio, y esta era la opinión de Judas» [Luther 2017: 104].

A continuación, Luther discute ampliamente el saludo del ángel a María: «cuando el ángel saluda a María y dice: “Saludada seas, María, llena eres de gracia, el Señor está contigo” [Lc 1,28]. Pues bien, lo cierto es que hasta ahora se ha llevado mal al alemán siguiendo la letra latina» [Luther 2017: 104]. Luther hace explícita aquí la relación entre traducción literal y valor de la lengua de partida: los católicos siguen al pie de la letra la versión latina. Esto no funciona en alemán: «¿Y qué hombre alemán entiende lo que se pretende decir con “llena de gracia”? Se imaginará un barril lleno de cerveza o bolsas repletas de dinero» [ibid]. Con esto, Luther indica el carácter profano que tendría y que no concuerda con la sacralidad del texto bíblico. Él sugiere la traducción por *du, holdselige*, «tú, agraciada», indicando que hubiera sido más correcto traducir por *liebe Maria*, «querida María» [ibid]. No desvela la solución final que escogió, aunque

justifica el uso de *liebe*: «Y no sé yo si en latín o en otras lenguas cabe usar esta palabra de “querido” de forma tan afectuosa y llena de sentido que penetra y resuena en el corazón y a través de todos los sentidos, como en nuestra lengua» [Luther 2017: 105]. Este pasaje, algo patético, remite a la teología del corazón, una herencia agustiniana de Luther, desde la que concibe la Biblia como un texto de eminente sacralidad y, por tanto, emotivo. De acuerdo con aquella, el alemán alcanza un *pathos* superior al latín, que no es sino adecuado a la esencia de las Escrituras. Este desplazamiento de la argumentación hacia el tema sacro continúa con una referencia al AT: «Y pienso yo que el ángel Gabriel habló con María como habló con Daniel, y que se dirigió a él con *hamudoth* e *Isch hamudoth*, *vir desideriorum*, esto es, “tú, querido Daniel”, pues esta es la forma de hablar del ángel Gabriel, tal como vemos en el Libro de Daniel» [ibid]. Luther recurre al valor retórico de *etimologia*, que, con el fin de justificar el uso de una expresión, se remonta a su origen y que pertenece también al dominio de *consuetudo* [Lausberg 1960: 255]. En cambio, la traducción literal implica un grave error contra la sacralidad del texto:

Si yo ahora tuviera que traducir al alemán siguiendo el arte asnal al pie de la letra tendría que decir *Daniel du man der begirungen* o *Daniel du man der lueste* [...]. Sin embargo, si se enlazan de este modo “hombre de los anhelos”, no hay alemán que sepa qué se quiere decir, de modo que puede pensar que Daniel alberga malas apetencias [Luther 2017: 105].

Seguir la sintaxis latina no solo produce un texto incomprensible, sino, además, uno profano.

El valor que Luther le da a la sacralidad lo lleva a traducir, en algunos casos, literalmente. En referencia a Jn 6,27, *Diesen hat Gott der Vater versiegelt*, «A este el Dios Padre lo ha sellado», el reformador de Wittenberg es consciente de que habría mejores soluciones para la traducción. La justificación es la siguiente:

Pero he preferido estorbar antes la lengua alemana que apartarme de la palabra. Ay, no es el traducir, desde luego, un arte que puede ejercer cualquiera, como opinan esos benditos insensatos: es necesario un corazón recto, piadoso, fiel, esforzado, cuidadoso, cristiano, instruido, experimentado y adiestrado. De ahí que considere que no hay falso cristiano o espíritu sectario que pueda traducir fielmente [Luther 2017: 107].

Luther antepone a la correcta expresión alemana el valor sagrado que le atribuye al texto. Es decir, el criterio para elegir una solución traductora es teológico y relativo a la exégesis bíblica. Por eso, Luther reivindica los motivos del corazón, la cristiandad y la fidelidad. Nótese la ambigüedad que cobra esta cuando dice «traducir fielmente», pues la «fidelidad» suele reivindicarse como el principio correcto de la traducción. Sin embargo, aquí tiene, además, un matiz religioso. Así terminan los argumentos lingüísticos: «Quede esto dicho de la traducción y del arte de la lengua» [ibid].

En esta sección de la argumentación se pueden identificar varias digresiones. De hecho, cuando anuncia que va a discutir la inserción de la palabra *allein*, expone antes el trabajo de traducción de su equipo:

Y nos ocurrió con frecuencia que buscamos y requerimos durante catorce días, tres, cuatro semanas una palabra y que, en ocasiones, no hemos podido encontrarla. Así, cuando el Maestro Philipps, Aurogallus y yo mismo trabajábamos en Job, veces había en que apenas podíamos finalizar tres líneas en cuatro días [Luther 2017: 101].

Este comentario no es pertinente a la argumentación y, más bien, pone de manifiesto la ardua labor a la que Luther y sus colaboradores se han visto sometidos. Es típico de la digresión que contenga elogios o vituperios de alguien. En este sentido, no desaprovecha tampoco el reformador ninguna oportunidad para atacar a sus adversarios. En los ejemplos de Mt 26 y Mc 14, añade: «Si esto es buen alemán, ¿por qué no dan un paso al frente y nos ofrecen en consonancia un fino y hermoso Nuevo Testamento en alemán, dejando a un lado el Testamento de Luther? Digo yo que deberían dar a conocer su arte» [Luther 2017: 104]. Pero Luther, al menos en esta sección del texto, dedica el excursus más extenso al elogio de su persona: «Si tuviera que dar cuenta de todas mis palabras y todos mis pensamientos, probablemente tendría que estar escribiendo durante un año sobre el arte, el esfuerzo y el trabajo que supone traducir, lo que yo mismo he tenido que averiguar muy bien» [Luther 2017: 106]. De manera semejante a la referencia al trabajo en equipo con Melanchthon y Aurogallus, el reformador enfatiza aquí la dificultad de la labor traductora que, a continuación, relaciona con el servicio a la comunidad cristiana:

ni he tomado ni buscado ni ganado un solo céntimo a cambio. Así, mi Dios y Señor sabe que no he buscado con ella [en referencia a la traducción] mi honor, sino que lo he hecho por servir a mis queridos cristianos y en honor del que desde allá arriba me hace hora tras hora tanto bien [ibid].

Parece que los motivos de las digresiones, que comienzan enfatizando la dura labor que supone traducir y terminan evaluándola como virtud cristiana, siguen a los argumentos. Mientras que, al principio, estos se fundamentan en la naturaleza de la lengua alemana, posteriormente se basan en criterios teológicos y, por tanto, hermenéuticos. Luther le da más valor al aspecto sagrado del texto, que justifica en última instancia la traducción, pues, en el caso contrario, puede terminar en una versión profana o incluso pecaminosa, como en el ejemplo de David. En este sentido, continúa la argumentación:

Sin embargo, no me he fiado solo del arte de la lengua, ni he seguido simplemente la misma, a la hora de añadir *solum* en Romanos 3. Es que el texto y el pensamiento de san Pablo lo exigen y fuerzan, pues él mismo trata ahí de la pieza principal de la doctrina cristiana, a saber, que por nuestra fe en Cristo nos hacemos justos sin que medie la ley [ibid].

Es decir, no se trata solo de una cuestión lingüística o expresiva, sino del verdadero sentido del texto. Los argumentos anteriores de lo sacro ya manifestaban la importancia de la interpretación a la hora de traducir. Aquí, Luther hace explícito su fundamento teológico y exégetico, a saber, que solo la fe justifica ante Dios. No se trata ya de un argumento de la lengua, sino de su propia doctrina, la *sola fides*, que, para Luther, estaba indiscutiblemente inscrita en la Biblia [Korsch 2010a: 356]. Los siguientes argumentos se remiten en exclusiva al NT, en concreto, a textos paulinos, la *Epístola a los Romanos* y la *Epístola a los Gálatas* [Luther 2017: 107-109]. Cabe destacar la mayor importancia que, para el reformador, tenían las cartas paulinas y, sobre todo, la de los romanos [Blanke 2010: 263]. En esta parte de la argumentación, Luther desgrana paso a paso los principios teológicos de su sistema. En primer lugar, con la mención de Abraham en una cita de Rom 4,2: «Así, se convirtió en justo sin la circuncisión y sin obra alguna, pero sí por la fe, como dice en el capítulo 4: *Ist Abraham durch die werck gerecht worden, so mag er sich rhuemen. Aber nicht fur Gott*» [Luther

2017: 107]. En referencia a otros pasajes del mismo texto, justifica la inserción de *allein*.

Después indica la reacción de los católicos: «dicen que resulta escandaloso y que la gente entiende de ello que no se deben hacer buenas obras» [Luther 2017: 108]. Luther responde citando de nuevo el pasaje de Rom 3,28 y, además, Gál 2,16: «¿Es que no resulta mucho más escandaloso que el mismo san Pablo [...] diga “sin obras de la ley”, y a los Gálatas en otro lugar “no por las obras de la ley”, y ello en muchas otras partes?» [ibid]. En su opinión, es mucho más grave la expresión explícita contra la ley que «solo la fe»: «Y si no es escandaloso que se predique “sin obras”, “ninguna obra”, “no por las obras”, ¿por qué iba a resultar escandaloso que se predique “solo la fe”?» [ibid].

En el siguiente argumento, sin embargo, afirma que no le importa ser escandaloso, como san Pablo, pues, al fin y al cabo, él quiere transmitir su mensaje: «¿Es que vamos a negar por un escándalo semejante la palabra de san Pablo o no hablar franca y libremente de la fe?» [ibid]. El reformador consideraba que el verbo divino estaba plenamente contenido en la Biblia [Korsch 2010a: 356], de ahí que, silenciar, censurar o falsear su mensaje supone un pecado hacia Dios, pues la vinculación con él se constituía en y por la Escritura. Además, Luther se consideraba *evangelista* [Schilling 2010: 98], portador del mensaje de la Biblia que, en su propia interpretación, era hondamente cristológico. Esta conexión queda patente a continuación:

Querido mío [en referencia a N.], precisamente san Pablo y nosotros queremos un escándalo semejante y es por esta causa que hablamos de forma tan fuerte contras las obras para dirigirnos solo hacia la fe, de modo que se escandalice, tropiece y caiga la gente, y así aprenda y sepa que las buenas obras no la convierten en piadosa, sino solo por la muerte y la resurrección de Cristo [Luther 2017: 108-109].

Al equipararse con san Pablo, como transmisor de la palabra de Dios, reivindica la esencia de Cristo como Salvador, que era su faceta fundamental según el reformador [Slenczka 2010: 382]. Así, el siguiente argumento se justifica por la interpretación en clave cristológica de la Escritura: «Es así que solo la muerte y la resurrección de Cristo nos libera de nuestros pecados y hace de nosotros gente justa como dice Pablo en

Romanos 3: “Murió por nuestros pecados y resucitó para justificarnos”» [Luther 2017: 109]. En efecto, esto ofrece la oportunidad al reformador de Wittenberg de exponer su teología de la Cruz: «¿A qué, pues, tanta ira y cólera, tanta insidia y destemplanza, cuando el asunto en el fondo está claro y se demuestra que solo la fe comprende sin obra alguna la muerte y resurrección de Cristo y que su muerte y resurrección es nuestra vida y justificación?» [ibid]. Con esto, obliga a los adversarios a posicionarse a favor o en contra; el problema es que la postura contraria implicaría negar a Cristo y, por tanto, caer en herejía: «No es herejía que solo la fe comprende el Cristianismo y da la vida, ¿pero ha de serlo decirlo o manifestarlo? ¿No os parece que están locos, que son unos tontos e insensatos?» [ibid]. Luther solo sugiere aquí una posible herejía. Importante es que los católicos caen en una contradicción, pues se dicen cristianos pero niegan a Cristo: «Nada hay que pueda ser al mismo tiempo legítimo e ilegítimo» [ibid].

Continúa con un argumento de autoridad: «Antes de mí lo dijeron Ambrosio, Agustín y muchos otros. Y aquel que quiera leer y comprender a san Pablo, así tiene que decirlo sin remedio» [ibid]. Luther remite a los Padres de la Iglesia y, de nuevo, a san Pablo, con lo que la negación de su tesis sería una desviación de las enseñanzas cristianas.

Por último, el reformador de Wittenberg recoge el tema de la herejía y fortalece este argumento: «[¿]qué doctrina atinada, provechosa y nada escandalosa sería aquella que enseñara a la gente que no solo por la fe, sino también por las obras pueden llegar a ser piadosos! Esto sería tanto como decir que no es solo la muerte de Cristo la que quita los pecados de nosotros» [Luther 2017: 110]. Este pasaje, lleno de ironía, ataca al núcleo del catolicismo: ni el ascetismo monacal, ni las indulgencias u otro tipo de prácticas piadosas son esencialmente cristianas y, si acaso, serían anticristianas. Así, los católicos están en el error, junto al diablo: «Bien se ve que el diablo nunca ha de dejar sin profanar la sangre de Cristo» [ibid]. Con esto, termina la argumentación, pues, a continuación, Luther resume las dos tesis principales: «Es, de hecho, el asunto mismo el que exige que se diga “solo la fe nos justifica”; y también la naturaleza de nuestra lengua alemana nos enseña a decirlo así» [ibid]. En esta última sección de la argumentación, no hay digresiones destacables. En general, cabe señalar que, respecto a

la primera sección argumentativa, que gira sobre todo en torno a aspectos lingüísticos, Luther, en todas sus afirmaciones, se refiere a sus adversarios. Se puede interpretar por tanto como *refutatio*.⁹ Entonces, la segunda sección, que versa sobre argumentos teológicos, se puede definir como *confirmatio*, es decir, la justificación de la propia posición [Vickers 1998: 68-69]. La argumentación, a grandes rasgos, discurre desde aspectos lingüísticos hacia hermenéuticos y teológicos, que terminan en la exposición de la propia doctrina y la acusación implícita de herejía y servidumbre del diablo a la Iglesia católica. Así, es posible denominar el carácter de la argumentación como «agravación teológica». Es decir, la teología es su tema principal.

En lo que funcionaría de epílogo, porque resume las tesis centrales, Luther enfatiza el error de la Iglesia: «el peligro de que la gente se mantenga pendiente de las obras, desatienda la fe y pierda a Cristo, especialmente en estos tiempos, que ha ido cogiendo apego a las obras» [Luther 2017: 110]. Reivindica su labor evangelista: «no solo es justo, sino muy urgente que se diga con toda claridad [...]. Por ello ha de permanecer en mi Nuevo Testamento» [ibid]. Por último, indica una obra que estaría preparando, *De Iustificatione*, donde expondría más detenidamente su postura.

Esto produce una interrupción en el texto, pues finaliza aquí la discusión de *c1*, que conduce a *γ*, donde se trata *c2*: «Sobre la otra cuestión de si los santos muertos interceden por nosotros quiero responder ahora brevemente» [Luther 2017: 111]. La argumentación comienza directamente. La intercesión de los santos era una cuestión de conflicto entre protestantes y católicos. Sin embargo, Melanchthon, en la *Confessio augustana*, no defendía la postura de aquellos con contundencia [Zschosch 2010b: 287]. Por eso, Luther añade esta sección. El primer argumento se basa en el principio de *sola scriptura*:

En primer lugar, sabéis que el papado no solo enseña que los santos ruegan en el cielo por nosotros, lo cual, en realidad, no podemos saber, pues las Escrituras no nos dicen nada sobre ello, sino que enseña también que los santos se han hecho dioses, que deben ejercer de patronos nuestros y que debemos dirigirnos a ellos [Luther 2017: 111].

9 En este sentido, sería interesante investigar los argumentos contra la traducción de Rom 3,28 que Eck presentó en el *Reichstag* de Augsburgo.

Se refiere entonces a diversos pasajes de la Biblia, primero del AT: «Sí se encuentra que los queridos ángeles hablaron con los patriarcas y los profetas, pero nunca ninguno de aquellos ha recibido invocación alguna. Tampoco el patriarca Jacob pidió la intercesión de su ángel luchador» [ibid]; así como del NT: «Sí se encuentra, sin embargo, lo contrario en el Apocalipsis, que el ángel no quiso ser adorado por Juan» [ibid]. Es decir, en la Biblia, si acaso, pondría que no se debe adorar a los santos.

El siguiente argumento se refiere a Cristo: «Llévese ahora tranquilamente la esperanza y la confianza desde los santos hacia Cristo, en la enseñanza y en la práctica» [Luther 2017: 112]. Pues ahora el mensaje de Cristo está claro gracias a la traducción de la Biblia del reformador.

El tercer argumento se fundamenta de acuerdo con el principio de la estrecha relación entre el fiel y Dios [Korsch 2010a: 353]:

Estamos seguros, finalmente, de que Dios no se enfada por ello, y sabemos que no debemos invocar a los santos porque Él en ningún lugar lo ha mandado; y dice que castiga el pecado de aquellos que no siguen su mandamiento, pero esto no es un mandamiento, por lo cual tampoco hay que temer su ira [Luther 2017: 112].

Luther aclara que, respecto a la vinculación salvífica con Dios, nada hay que temer si se deja de adorar a los santos.

La segunda parte de y se puede leer como una larga digresión donde el reformador ataca a la Iglesia católica. Su tesis es que la adoración de los santos es un error de la clase eclesiástica y no de los cristianos en general: «Y [Dios] ha querido perdonarles [a los cristianos] estos pecados, en los que han incurrido obligados por el anticristo, a disgusto e ignorantes de ello, sin que Dios dijese nada de ello a los curas y monjes» [Luther 2017: 113-114]. En efecto, es la Iglesia quien se encuentra en la falsedad: «Pues todas las letras en todas las leyes del papa son testimonio de que jamás se ha enseñado nada por voluntad y para provecho de la cristiandad» [Luther 2017: 114]. No extrañe que la praxis católica sea equívoca, pues, para estos, «no hay peregrinación, por claro que esté que el diablo va en ella, ni indulgencia, por gordas que sean las mentiras, que resulte injusta» [Luther 2017: 113]. He aquí, de nuevo, el motivo del diablo, junto con el

también mencionado anticristo. El error de la Iglesia católica no es solo «epistemológico», sino moral, pues trae el mal. Además de embaucar a los fieles, los verdaderos cristianos, los conduce a la muerte:

Sí, queridos borricos papales, ¡venid ahora y decid que esto que habéis imaginado e inventado y que, malvados traidores, habéis impuesto a la fuerza a la querida cristiandad, por lo cual habéis asesinado a muchos cristianos, es lo que enseña la cristiandad! [Luther 2017: 114].

Hay, entonces, una diferencia entre la comunidad cristiana y la Iglesia. Los verdaderos cristianos, en el fondo, han sabido siempre esto:

Pero sí se puede demostrar que en el mundo siempre ha habido un gran y secreto murmurar y hablar contra los religiosos, como si no trataran convenientemente a la cristiandad, y los borricos papistas han sabido resistir hasta ahora a estas murmuraciones recurriendo al fuego y a la espada [ibid]

La relación entre ambas es la de la tiranía: «Esta es la tiranía que ha tenido que soportar la cristiandad, con la cual se la ha privado, sin su culpa, del sacramento, que permanece encarcelado» [ibid]. Así, la existencia de la Iglesia, que retiene al sacramento, evita que la cristiandad llegue a su autenticidad.

Luther reivindica así la verdad de la práctica evangélica, como lectura de las Escrituras y escucha de la palabra de Dios, en la primera parte, cuando expone sus principios teológicos. Solo esta praxis tiene el potencial de constituir la comunidad cristiana [Wendebourg 2010: 405]. En cambio, en la segunda, describe una Iglesia católica que engaña, somete y asesina a los fieles y les arrebató la verdad cristiana. A la vez que Luther afirma la diferencia entre comunidad e Iglesia, asume que están, de igual manera, estrechamente entrelazadas [Wendebourg 2010: 413]. Para terminar, Luther remite a «otra ocasión» donde sea posible discutir esta cuestión con detenimiento y otorga una bendición [Luther 2017: 114].

Así termina la *Epístola*. Contiene las estructuras típicas de la retórica, que son el exordio, la narración, la argumentación y el epílogo. Se observa la particularidad de que trata dos cuestiones, por lo que se ha sugerido que y podría tratarse de un anexo [Zschosch 2010b: 287]. Además, contiene argumentos que se remiten a aspectos

retóricos, como *consuetudo* o *etimologia*. Junto a estos, aparecen una y otra vez digresiones, que Luther utiliza para elogiar a su persona o atacar a sus adversarios. Estos elementos confirman que Luther siguió las normas de la retórica para componer el texto. No obstante, esto no implica que se trate de un *genus demonstrativum*. A continuación, daré una respuesta a este problema.

2.2 Crítica

La pregunta por el género retórico de la *Epístola* se responderá cuando se haya determinado el fin de la misma, pues el género se deduce del fin del discurso. Mientras que el *genus demonstrativum* debe elogiar o vituperar a alguien, el *genus deliberativum*, aconsejar o disuadir, y el judicial, acusar o defender [Racionero 1990: 51]. Cabe añadir que ningún discurso se corresponde en su totalidad con uno de los géneros, sino que es normal encontrar rasgos de los otros [Arist. Ret. I, 3, 1358b22-1359a6]. Para aclarar el género retórico de la *Epístola*, señalaré antes una serie de problemas que he clasificado de la siguiente manera: 1) pertinentes al contenido y, 2) a la estructura.

a) Contenido

El primer problema de contenido se refiere a la relación entre narración y argumentación en β , que no es evidente porque, en la primera, Luther habla de la traducción del NT y el conflicto a este respecto con los católicos y, en cambio, en la segunda, argumenta en favor de la inserción de la palabra *allein* en Rom 3,28 [Schneiders 2012: 268]. El problema consiste en que, normalmente, la narración aporta el «tejido» que, después, desarrollará la argumentación, algo que no es el caso.¹⁰ Hay que aclarar esta relación.

El segundo problema relativo al contenido tiene que ver con la argumentación de β y γ . En ambas, parece que Luther argumenta en favor de una causa, es decir, por su doctrina teológica y en contra de la Iglesia católica. Esto acerca la *Epístola* a los géneros deliberativo y, sobre todo, judicial, alejándola del *demonstrativum*. Las digresiones de contenido epidíctico, donde Luther elogia a su persona o censura a los católicos, serían,

¹⁰ Luther debería haber analizado la traducción católica en la argumentación o la narración debería haber expuesto el problema de Rom 3,28, p. e. los argumentos de Eck en Augsburg.

de todas formas, perfectamente compatibles con otro género, es decir, no son suficientes para confirmar el *genus demonstrativum*.

Para resolver estos dos problemas, estableceré en primer lugar la naturaleza del contenido. Schneiders ha demostrado que los argumentos de β son superficiales: si han de justificar la propia traducción, no son buenos [Schneiders 2012: 268]. Además, con el aumento de la carga teológica de la argumentación, Luther no expone de manera concisa su doctrina, sino que se limita a indicarla, al igual que en la argumentación de γ . Si quería rebatir la práctica de la adoración de los santos, hubiera sido pertinente que presentase argumentos que la defendiesen. Además, la mitad del texto se desarrolla en ataques a la Iglesia católica. Hay que señalar que, coincidiendo con el *Reichstag*, Luther había retomado con fuerza los escritos reformadores, dirigidos a un público amplio y que trataban la praxis religiosa [Korsch 2010c: 191]. En este sentido, se podría leer β como una defensa de la libertad evangélica y γ como una serie de indicaciones sobre la praxis de la comunidad. Incluso así, las argumentaciones no hacen explícitos estos objetivos, algo que sería necesario si se tratara de una defensa de dichas posiciones. Entonces, ¿cuál es la esencia del contenido de la *Epístola*?

Hay que recurrir al aparato terminológico de la retórica, donde se distinguen dos tipos de contenido: *certa* y *dubia*. El primero se refiere a hechos de los que hay acuerdo general; el segundo, a hechos que son discutibles, sobre los que no hay acuerdo. Los *certa* son característicos del *genus demonstrativum*, ya que, al centrarse en el elogio o vituperio de alguien, suele basarse en hechos que el público sea proclive a aceptar. Los *dubia*, en cambio, se encuentran en los géneros deliberativo y judicial, que son los que propiamente discuten contenidos [Lausberg 1960: 52]. Ambas categorías se refieren, en última instancia, al fin propio de su género, pues remiten al público, que puede ser espectador, en el caso de los *certa*, o juez, en el caso de los *dubia* [ibid]. Es decir: un público que ha de ser complacido o convencido [Arist. Ret. I, 3, 1358b22-1359a6], lo que, a fin de cuentas, hace el sentido pragmático de todo discurso.

Si los hechos de la argumentación fueran *dubia*, es decir, disputables, entonces las pruebas hubieran sido más concisas, pues hubiera estado en juego persuadir a un

público dividido. Pero no lo son porque o son superficiales o no son explícitas. Naturalmente, es posible que se trate de una mala argumentación, pero me inclinaré por la opción de los *certa*: el contenido del texto se corresponde con hechos aceptados por el público. ¿Quién se define como público? Los supuestos y potenciales aliados de Luther así como personas afines, ya que estas no dudarían ni del conflicto en torno al NT, ni de la legitimidad de la traducción, ni, mucho menos, de la libertad evangélica; tampoco del servicio litúrgico reformado, que excluía el culto de los santos, ni, por último, del descrédito de la Iglesia católica. El primer problema de contenido, respecto a la relación entre la narración y la argumentación de β , se resuelve de la siguiente manera: como Luther no tenía que convencer a nadie con este texto, la narración se limitaba a preparar psicológicamente al público. Lo lograba creando una imagen negativa del bando católico, que habría plagiado y robado, y una positiva de sí mismo, que era docto, fiel y paciente frente a las injusticias sufridas. Esta clase de narración se denomina *narratio probabilis* [Lausberg 1960: 181-182]. Así preparaba al público para la argumentación posterior.

El segundo problema, el hecho de que las argumentaciones en torno a *c1* y *c2* parezcan defender una causa, se resuelve de la siguiente manera: en primer lugar, tanto β como γ están repletas de digresiones epidícticas. Si los hechos eran aceptados,¹¹ la importancia se desplaza hacia aquellas. La intención de Luther era postular bandos identitarios: por un lado, el de los católicos y, por otro lado, el suyo y de sus seguidores. Si en la argumentación teológica de β cesan las digresiones, es porque ya no hacen falta. La mera exposición de la doctrina es suficiente para identificar a la persona de Luther.

b) Estructura

El siguiente problema consiste en la relación entre α con el resto del texto. Aunque parece plausible que se trate del exordio, la distinta datación sugiere que no estás relacionada sistemáticamente con las otras partes. Este problema se resuelve recurriendo al género literario del texto, la «epístola». Las epístolas, o circulares, de las

11 Que la gente sabía que la Biblia de Luther estaba escrita en alemán «común», lo demuestra el hecho de que fue editada más de cuatrocientas veces en vida de Luther y que circulaban unas 500000 en Alemania [Arndt/Brandt 1983: 116-118].

que Luther publicó en total quince [Wolf 1980: 149], eran escritos de uso supuestamente privado que, a causa del interés general de su contenido, eran publicados [ibid]. Sin embargo, en muchos casos superaban la extensión normal de una carta privada, lo que indica que tenían otro fin: crear una «atmósfera» apropiada, de confidencia, para exponer una posición específica [Arndt/Brandt 1983: 88]. Esto coincide exactamente con el texto aquí tratado, que, dirigido a un tal N., en verdad ha de ser leído por los «buenos cristianos», presentados en α . Es decir, el destinatario privado funciona como un elemento comunicativo más y la dedicatoria es una parte original del texto.

La mayor extensión que la de una carta común ha llevado a atribuir a las epístolas el formato de hoja volante o panfleto [Wolf 1980: 129, 149]. Esto explicaría el lenguaje provocador y polémico a la vez que coloquial del texto, además de la superficialidad con la que se tratan las cuestiones. Por eso, no hace falta asumir que pertenece al género de la polémica [Schneiders 2012: 270], aunque sea polémico, pues ese tono era típico de Luther y de la época [Arndt/Brandt 1983: 81, 92-93].

En resumen, el contenido de la *Epístola* se corresponde con los *certa*, lo que cede la importancia del texto a aspectos aparentemente secundarios como las digresiones epidícticas. Luther se muestra a sí mismo de una manera positiva, además de exponer su doctrina, y desautoriza a la Iglesia católica. Esto implica que el texto se dirigía, por contenido, a un público afín. Además, el género de las epístolas se proyectaba sobre una audiencia amplia, para lo que se valía del formato de la hoja volante. La *Epístola* es así un texto con un declarado fin comunicativo y público. Por tanto, se puede definir como *genus demonstrativum*, que trata genuinamente los *certa* y que Lausberg evalúa como «exhibicionista» [1960: 130], es decir, espectacular, dirigido a un público que de antemano está inclinado a aceptar lo que se le propone. Esta conclusión se corresponde, además, con la tesis de Zschosch, de que la *Epístola* se escribió con el fin de propagar una identidad protestante bajo la guía de Luther [Zschosch 2010b: 287]. A continuación, examinaré como funciona la construcción «espectacular» de la persona de Luther así como de sus adversarios, para, después, explicar el valor de la traducción.

2.3 El buen pastor

Ich bin der gute Hirte und kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, wie mich mein Vater kennt; und ich kenne den Vater. Und ich lasse mein Leben für die Schafe. Und ich habe noch andere Schafe, die sind nicht aus diesem Stall; auch sie muss ich herführen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird *eine* Herde und *ein* Hirte werden [Lutherbibel, Jn 10,11-16].

En α , Luther identifica al público con su causa para ganar su benevolencia [Lausberg 1960: 151-152]. Se presenta como un buen cristiano que padece injusticias, solo que estas injusticias afectan a la comunidad cristiana en su totalidad. He aquí la clave para reconstruir la representación del reformador en el texto: el recurso para preparar la benevolencia del público no es neutral, sino que se desarrolla sobre el motivo específico del «buen cristiano». Este *locus* era muy actual en aquella época, pues la Reforma había puesto en tela de juicio las prácticas piadosas aceptadas. Es decir, qué conformaba al «buen cristiano» era motivo de disputa. Entonces, cuando Luther se perfila de este manera en el exordio, no lo hace solo para ganarse la benevolencia del público, sino que, además, empieza a construir una imagen específica de su persona. En el desarrollo de dicha representación, aparecen tres «personajes»: como protagonista, el propio Luther; como antagonista(s), la Iglesia católica y sus seguidores —que, ya en el exordio, son reducidos a «enemigos de la verdad» que alejan a los «sencillos cristianos» de las Escrituras [Luther 2017: 95]— y, en tercer lugar, como espectadora, la cristiandad. La persona de Luther se construye en una dialéctica contra la facción católica, pues su intención es despejar las mentiras que han propagado: «cabe buenamente esperar que con esta epístola se impida cuando menos la maledicencia de los impíos y se libere a los piadosos de sus escrúpulos» [ibid]. En esta cita se ve, además, que el texto se dirige a «los piadosos», es decir, al público afín. La relación entre Luther y este también debe ser esclarecida. Ya que el fin de este análisis es mostrar el valor que cobra la traducción bíblica, me centraré principalmente en β , aunque, si es pertinente, recurriré a γ .

a) «Buen cristiano»: docto y fiel

Luther se presenta como doctor: «yo, el Dr. Luther» [Luther 2017: 97]. El reformador reivindicó siempre su título, pues consideraba que, aunque oficialmente su

doctorado había sido invalidado como consecuencia del Edicto de Worms, tenía que enseñar el mensaje cristiano [Kaufmann 2017: 21-22]. Como tal, sabe hablar alemán correcto y, también, traducir: «Sin embargo, como sé, y aún lo veo ante mis ojos, que ninguno de ellos sabe muy bien cómo hay que traducir o lo que es hablar bien alemán, decidí dispensar a ellos y a mí de tal esfuerzo» [Luther 2017: 97]. Los católicos, en cambio, «aprenden a hablar y a escribir bien el alemán» de su texto. En su grado de doctor, Luther indica sus conocimientos humanistas, por ejemplo mediante una cita de Juvenal: «*Sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*» [Luther 2017: 100]. De joven, había frecuentado círculos humanistas y su gran estima por la filología antigua o su «retorno» a san Agustín parecen corroborar la influencia que dicha corriente ejerció en él [Leppin 2010b: 69]. El reformador estaba, además, en posición de hacer valer sus conocimientos «doctorales», aprovechando para hacer una alusión a san Pablo, 2 Cor 11,22:

¿Que son doctores? También yo. ¿Que son letrados? También yo. ¿Que son predicadores? También yo. ¿Que son teólogos? También yo. ¿Que son disputadores? También yo. ¿Que son filósofos? También yo. ¿Que son profesores? También yo. ¿Que escriben libros? También yo [Luther 2017: 100].

En esta cita, repasa todas las facetas que una educación universitaria de la época contenía y equiparaba su formación a la de sus adversarios. En este sentido, señala que conocía en profundidad tanto la escolástica como la filosofía de Aristóteles:

Y por descender a cosas menores: domino mejor que todos ellos juntos sus propias dialécticas y filosofías. Y sé a ciencia cierta que ninguno de ellos comprende a Aristóteles. Y si hubiere alguno entre ellos que fuese capaz de entender un proemio o un capítulo de Aristóteles bien quiero dejarme mantear [ibid].

Es tan docto en esta ciencia que «hace veinte años ya le di un puntapié» [ibid], aunque sus rivales le traten «como si estuviese de paso en sus artes, recién llegado por la mañana, y como si nunca hubiera visto u oído lo que enseñan o saben» [ibid]. Luther reivindica su posición de doctor de la Iglesia en contra de los católicos, que pretenden enseñarle y dictarle lo que tiene que pensar: «Y estos son los que, a pesar de ello, se ponen contra mí en estos asuntos, que están por encima no solo de la sofistería, sino

también, como dice san Pablo, de toda la sabiduría y razón del mundo» [Luther 2017: 98].

No obstante, el doctor Luther considera mucho más importante la obra religiosa: «Y quiero seguir alabándome porque sé interpretar salmos y a los profetas, y ellos no; sé traducir, y ellos no; sé leer las Santas Escrituras, y ellos no; sé orar, y ellos no» [ibid]. Para él, esto era superior a las «menores [...] dialécticas y filosofías» [ibid]. En primer lugar, él es modesto, de tal manera que no obliga «a nadie» a leer su traducción [Luther 2017: 98]. Más bien, todo lo contrario, ya que, pacientemente, tiene que soportar que sus adversarios plagien y roben su obra y que, además, obliguen a la gente a leerla:

Así qué vendió [en referencia a Emser] mi Nuevo Testamento como si fuera obra suya... ¡Ay, hijos míos! ¡Cuánto sufrí yo al ver que su príncipe y señor no solo condenaba y prohibía en un prólogo horrendo la lectura del Nuevo Testamento de Luther, sino que además mandaba leer el Nuevo Testamento del emborronador, que no es sino exactamente el mismo que ha hecho Luther! [Luther 2017: 99].

Pero, ante los golpes, Luther, el buen cristiano, vuelve la otra mejilla:

Habrás, en todo caso, juez que sepa valorar qué virtud es esa de vilipendiar y ultrajar el libro de otro, después robar el mismo y, a pesar de ello, hacerlo público con el propio nombre, buscando así a través del vilipendiado trabajo ajeno la propia recompensa y fama [ibid].

El reformador, frente a las injusticias, persevera en Dios, su juez, y no es de extrañar que, en otra parte del texto, no dude en denominar a sus adversarios «benditos insensatos» [Luther 2017: 107], siguiendo las enseñanzas de Cristo sobre el amor a los enemigos.

Además, es un aplicado trabajador: «Bien sé, y lo saben ellos menos que el animal del molinero, pues no lo han intentado, cuánta diligencia, cuánto esfuerzo, razonamiento y sentido común son necesarios para el buen traducir» [Luther 2017: 98]. Mientras los otros opinan, Luther trájina como bestia de tiro. Queda patente el estilo sencillo del reformador, que no duda en usar analogías de animales domésticos, fácilmente accesibles para el público. De hecho, es por medio de estos motivos que representa a sus adversarios: «son sus orejas demasiado largas y su ii-aah ii-aah demasiado débil» [ibid].

Luther se vale también de refranes: «Se dice que a quien construye a la vera del camino, muchos maestros le surgen» [ibid]. El estilo es adecuado a la amplia distribución del texto, que debía ser legible por mucha gente, pero, a la vez, reivindica que él, a pesar de ser doctor, antes es seguidor de Cristo y hondo creyente y, como este, habla para todo el mundo.

En la primera parte del texto, Luther enfatiza su posición como doctor de la Iglesia y, aún más importante, como fiel. Pero, la mayoría de las veces, sus ejemplos se pueden interpretar en tanto que él, desde sus conocimientos profanos, es capaz de acceder a una dimensión más profunda y espiritual. Luther se entiende a sí mismo como heredero de los Padres de la Iglesia. Por eso, no duda en comparar su traducción con la de san Jerónimo: «Así le ocurrió también a san Jerónimo cuando tradujo la Biblia, que el mundo entero quería ser maestro suyo y era él el único que no sabía nada» [ibid]. Aquí, además, recoge el motivo de la paciencia y perseverancia en la fe frente a las injusticias del mundo. De esta manera, cuando critican su doctrina de *sola fides*, puede remitirse a san Ambrosio y san Agustín: «Antes de mí lo dijeron Ambrosio, Agustín y muchos otros» [Luther 2017: 109]. En efecto, en muchas otras ocasiones, Luther había reivindicado esta herencia patrística, de la que se creía valedor, como una «esencia original» del cristianismo [Kaufmann 2017: 68]. Y, de la misma manera que es más importante la fe que el saber, se equipara con ciertos personajes bíblicos para mostrar su piedad:

Y nos ocurrió con frecuencia que buscamos y requerimos durante catorce días, tres, cuatro semanas una palabra y que, en ocasiones, no hemos podido encontrarla. Así, cuando el Maestro Philipps, Aurogallus y yo mismo trabajábamos en Job, veces había en que apenas podíamos finalizar tres líneas en cuatro días [Luther 2017: 101].

Por supuesto, se puede leer este pasaje en el sentido de la sensibilidad que Luther (y su equipo) tenían a la hora de encontrar la expresión correcta en alemán. Quizá pueda parecer aleatoria la mención de Job, pero se puede entender como análoga a la ardua tarea traductora de Luther y su equipo, que resisten frente a las inclemencias del destino y aguardan a la palabra de Dios. Además, más arriba, ya había señalado su diligente esfuerzo, que lo caracterizaba como buen cristiano.

A la vez que indica que los católicos ni saben alemán correcto ni traducir, parece sugerir que, además, tampoco entienden las Sagradas Escrituras: «Si acaso les hubiera preguntado cómo se habrían de traducir al alemán las dos primeras palabras de Mateo I, *Liber Generationis*, ninguno de ellos habría sabido decir ni jota» [Luther 2017: 98]. Luther desarrolla esta postura a lo largo del texto. Al principio, el problema de los católicos es su falta de conocimientos técnicos:

Quisiera ver yo al papista que diera un paso al frente y tradujera por ejemplo una epístola de san Pablo o de un profeta al alemán, que de no echar mano para ello del alemán o de la forma de traducir de Luther, bien me gustaría ver lo fino, hermoso y loable de su alemán o de su modo de traducir [ibid].

También introduce la figura de Abraham, que confirmaría la doctrina: «Así, se convirtió en justo sin la circuncisión y sin obra alguna, pero sí por la fe, como dice en el capítulo 4: *Ist Abraham durch die werck gerecht worden, so mag er sich rhuemen. Aber nicht fur Gott*» [Luther 2017: 107]. Pues Abraham es un potente personaje bíblico, que traspasa los límites del judaísmo, tanto que musulmanes como cristianos lo consideran fundacional. En efecto, el «capítulo 4» que Luther cita no es del AT, sino de la *Epístola de los Romanos* de san Pablo. Ya que la argumentación gira en torno a un pasaje de este texto, parece evidente su amplia presencia. Así, quedan patentes los conocimientos del reformador en la obra paulina. Pero Luther no solo lo cita, sino que se equipara con san Pablo. Respecto al plagio y robo de su obra, había indicado que el perseveraba en la justicia de Dios. A la vez, menciona que así le había pasado también al «Apóstol»:

En fin, ha de bastarme y he de darme yo por contento con que mi trabajo (tal y como san Pablo se alaba de ello) se vea también promovido por mis enemigos y que el libro de Luther sea, sin su nombre, leído bajo el nombre de sus enemigos. ¿¡Qué mejor venganza!?! [Luther 2017: 99].

Luther se manifiesta así no solo como heredero de la tradición cristiana, sino también de su más auténtica esencia: la persecución, el sufrimiento y el martirio que tanto los Padres de la Iglesia como los personajes bíblicos o el propio san Pablo tuvieron que soportar. Pues el reformador conoce y propaga el verdadero mensaje de la Biblia:

Querido mío [en referencia a N.], precisamente san Pablo y nosotros queremos un escándalo semejante y es por esta causa que hablamos de forma tan fuerte contra las obras para dirigirnos solo hacia la fe, de modo que se escandalice, tropiece y caiga la gente, y así aprenda y sepa que las buenas obras no la convierten en piadosa, sino solo por la muerte y la resurrección de Cristo [Luther/Parada 2017: 108-109].

En mimesis con san Pablo, Luther solo habla la lengua de la cristiandad. Su mensaje no es otro que el de la «muerte y resurrección de Cristo», es decir, el Cristo *zoter*, Salvador, que fundamenta precisamente el principio de la teología del reformador de Wittenberg: la relación salvífica entre el humano y Dios [Korsch 2010a: 353-354]. Esto lo acerca a la figura de Cristo. De hecho, no duda incluso de identificarse con él:

Sí, solo a su preciosa sangre y a su amargo sudor se debe, por ello que, si Dios así lo quiere, todo ha de ser en honor suyo, con alegría y todo el corazón [...]. Así sea, pues los cristianos devotos me alaban a la par que alaban a su Señor Jesucristo, sintiéndome yo lo suficientemente premiado allí donde un solo cristiano ve en mí a un honesto trabajador [Luther 2017: 106].

Es alabado junto a Cristo por ser «honesto trabajador», un aspecto que Luther había señalado dentro del *locus* del buen cristiano. ¿Trabajador, de qué? De la traducción: «Ni he tomado ni buscado ni ganado un solo céntimo a cambio. Así, mi Dios y Señor sabe que no he buscado con ella mi honor, sino que lo he hecho por servir a mis queridos cristianos y en honor del que desde allá arriba me hace hora tras hora tanto bien» [ibid]. Al contrario que sus adversarios, que plagian y roban su Biblia, Luther no cobra por ella, solo la hace por el servicio a la cristiandad. Pero, en cualquier caso, es por medio de la traducción que Luther se equipara a nada más y nada menos que el «Señor Jesucristo». Al mismo tiempo, se matiza la diferencia entre él y los «buenos cristianos», a quienes hace un servicio, y regala la Biblia alemana.

b) La traducción como evangelio

Para Luther, traducir es una tarea hondamente cristiana: «Ay, no es el traducir, desde luego, un arte que pueda ejercer cualquiera, como opinan esos benditos insensatos: es necesario un corazón recto, piadoso, fiel, esforzado, cuidadoso, cristiano, instruido, experimentado y adiestrado» [Luther 2017: 107]. Recoge en esta

enumeración una serie de virtudes que había indicado ya a lo largo del texto, como el esfuerzo y la instrucción, así como la fe, todas ellas situadas en el corazón, motivo central de la herencia teológica en la que Luther se incluía y que sería el órgano para la revelación de Dios [Stolt 2014: 374]. Es decir, la traducción de la Biblia necesitaba del conocimiento de Dios. De hecho, para el reformador, las Sagradas Escrituras *contenían* a Dios mismo y solo por ellas podía ser conocido [Beutel 2010b: 367]. Para ello, había que leerla en clave cristológica, salvífica, la cual fundamentaría así el vínculo con él, pues cada palabra de la Biblia contenía, en esencia, a Cristo [Beutel 2010c: 446]. Traducirla significa entonces traer el mensaje de la salvación, que, según la interpretación del Evangelio de Luther, hablaba una lengua sencilla [Wolf 1980: 21].

Desde aquí, se puede regresar al texto y examinar los argumentos que Luther da sobre el lenguaje. Los argumentos de la corrección lingüística alemana se han interpretado como pertenecientes a la *consuetudo* retórica. Si fuera el caso, implicaría una provocación manifiesta. *Consuetudo* es una directriz de la *latinitas*, la expresión idiomática correcta. Como indica el nombre, es relativa a la lengua latina, que en la época de Luther seguía siendo la lengua «vehicular» de las elites y de la teología. La *consuetudo*, que se define como la adecuación correcta al estado de la lengua actual, se refiere siempre al ámbito de las clases formadas y no al de la mayoría de la población [Lausberg 1960: 256]. Si Luther alude a la *consuetudo* cuando clama que habla como el «hombre común», arremete contra una convención aceptada. Los ejemplos que da sobre la corrección alemana reflejan exactamente esto:

Por tanto, cuando se dice *Der Baur bringt allein korn und kein gelt*, yo no tengo, desde luego, dinero, sino solo grano. *Ich hab allein gessen und noch nicht getruncken. Hast du allein geschrieben und nicht überlesen?* Ejemplos como estos son innumerables en el uso diario [Luther 2017: 102].

Aquí, se refiere a escenas cotidianas, como el mercadeo de los campesinos o la comida. De igual manera en el tan citado pasaje:

pues no hay que inquirir a las letras latinas sobre cómo ha de hablarse alemán, tal como hacen esos burros, sino que hay que preguntar a la madre en su hogar, a los niños en las callejuelas, al hombre común en el mercado, y fijarse en sus bocas y

ver cómo hablan y traducir según ello; entonces lo entienden y sienten que se habla alemán con ellos [Luther 2017: 102-103].

Para entender estos ejemplos, de los que hay más en la argumentación, hay que aclarar antes una serie de aspectos. En primer lugar, bajo «hombre común» se denominaba en general a las clases bajas, como el campesinado o los trabajadores de las ciudades [Kohnle 2010b: 134]. En segundo lugar, la traducción dirigida por Luther nunca habló la lengua del pueblo. El reformador definió su relación con la lengua alemana, en una de sus charlas de sobremesa, de la siguiente manera:

Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern brauche der gemeinen Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer verstehen mögen. Ich rede nach der sächsischen Canzeley, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland; alle Reichsstädte, Fürsten-Höfe schreiben nach der sächsischen [...] Canzeley, darum ist auch die gemeinste deutsche Sprache. Kaiser Maximilian, und Kurf. Friedrich, H. zu Sachsen etc. haben im römischen Reich die deutschen Sprachen also in eine gewisse Sprache gezogen [Weimarer Ausgabe, Tischreden, 4, 524,40-525,3, citado según Beutel 2010a: 251].

Dice que habla la lengua común, *gemeine Sprache*, pero para referirse a un alemán suprarregional, es decir, *gemein* en el sentido de «general». En efecto, con cada nueva revisión de la traducción bíblica, Luther y su equipo fueron puliendo todos los elementos dialectales y eliminándolos, con el objetivo de generar una lengua común o, más bien, *allgemein*, «general». Y, como se lee en esta misma cita, no de las clases bajas, sino de la secretaría sajona, de los príncipes y reyes, así como del emperador Maximiliano I o de Federico de Sajonia, es decir, evidentemente, la lengua de los amos. De hecho, en otro ejemplo, esta filiación con los poderes terrenales se le «escapa» al reformador: «El que sabe alemán reconoce bien lo hermosa y adecuada que es la palabra y expresión esta de “querida María”, “querida Dios”, “querido *Emperador*”, “querido *príncipe*”, “querido hombre”, “querido niño»» [Luther 2017: 105, las cursivas son mías]. ¿Cómo interpretar entonces estos pasajes? Todos estas imágenes, en el fondo, no son más que *clichés*. La estampa de «la madre en su hogar, a los niños en las callejuelas, al hombre común en el mercado», no es sino una cosificación, de tal manera que él, desde fuera, puede observarlos, «agarrarlos» y aproximarse ideológicamente. Quiere dar una imagen de cercanía —que no de identidad— con la gente común, de que está incluida en su programa. La razón no es otra que la «segunda fase» de la Reforma,

donde había que fijar los objetivos alcanzados en la primera. Para ello, había que organizar el movimiento reformador, que había tenido más bien una dinámica centrífuga. En fin, había que establecer la nueva Iglesia [Egido 1983: 35]. Luther necesitaba recuperar a las clases bajas, desilusionadas por su postura en la Guerra de los Campesinos de 1525, así como asegurar la filiación de sus seguidores. Para ello, su mejor baza seguía siendo la Biblia alemana, que le permitía mostrarse como el evangelista —la única denominación que aceptó de las muchas que se le atribuyeron— del pueblo [Schilling 2010: 98].

La manera en que se vale de la traducción para hacer valer su posición de evangelista se desarrolla en la argumentación. De acuerdo con el *consuetudo*, estaría poniendo, además, en tela de juicio la legitimidad del latín, algo que dice explícitamente: «pues he pretendido yo hablar alemán, no latín o griego» [Luther 2017: 102]. Estos argumentos señalaban primero la incomprensibilidad de una traducción literal, para terminar atribuyéndole profanación e incluso pecado. Luther centra estos aspectos en la lengua latina, que, al seguirse al pie de la letra, conduce a malas traducciones: «lo cierto es que hasta ahora se ha llevado mal al alemán siguiendo la lengua latina» [Luther 2017: 104]. De hecho, para traducir, es posible y hasta beneficioso recurrir a la lengua griega o hebrea: «Pues yo considero que san Lucas, en tanto maestro en las lenguas hebrea y griega, pretendió reproducir y atinar la palabra hebrea que usó el ángel con el griego *kejaritomeni*» [Luther 2017: 105]. Entonces, no es la lengua latina, es decir, la Biblia como *Vulgata*, la que desvela la verdad del mensaje, sino que es posible encontrar matices en las otras lenguas sagradas. Así, la devaluación del latín se completa. En cambio, la traducción es capaz de cotejar las tres versiones y, desde su hermenéutica del corazón, encontrar la fórmula que mejor exprese el sentido del texto: «Y no sé yo si en latín o en otras lenguas cabe usar esta palabra de “querido” de forma tan afectuosa y llena de sentido, que penetra y resuena en el corazón y a través de todos los sentidos, como en nuestra lengua» [Luther 2017: 105]. La versión alemana de la Biblia «sintetiza» las anteriores y no solo se sitúa entre las lenguas sagradas, sino que se eleva incluso por encima de estas. La Biblia alemana expresa el Evangelio de

manera auténtica y, por tanto, su autor es evangelista en sentido eminente. La traducción objetiva y realiza toda la obra teológica del reformador.

Si eran los principios teológicos de Luther los que habían conmocionado los pilares de la Iglesia, entonces sería gracias a la Biblia como la comunidad cristiana se emanciparía. Pues estaba oprimida bajo la tiranía del papado: «Esta es la tiranía que ha tenido que soportar la cristiandad, con lo cual se la ha privado, sin su culpa, del sacramento, que permanece encarcelado» [Luther 2017: 114]. Frente a la opresión, la palabra liberadora de Dios está ahora a la vista de todos: «Pero ahora la luz del Evangelio se muestra con tanto brillo, que nadie tiene disculpa para permanecer en la oscuridad. Casi todos sabemos ya muy bien lo que debemos hacer» [Luther 2017: 112]. Que no es otra cosa sino establecer la nueva Iglesia, la comunidad auténtica de todos los cristianos, contra la «barbaridad» del papado. La analogía con la barbarie, que se opone a la civilización, tiene un amplio elenco de connotaciones. En primer lugar, en 1529, apenas unos meses antes de la redacción de este texto, los turcos habían asediado Viena. En el imaginario occidental, la barbarie se simboliza por excelencia en Oriente. Esta alusión sobre la identidad del papa y los turcos, que tiene un eco apocalíptico, la haría Luther en varias ocasiones [Raeder 2010: 231]. En segundo lugar, es patente la relación con el paganismo. Si la Iglesia papal es bárbarica, es porque sigue los cultos paganos, como la adoración de los santos y las santas. No es entonces la comunidad de Cristo, pues esta se fundará sobre el campo que ha sido preparado y despejado en este sentido:

Si alguien pasa ahora los ojos a lo largo de tres o cuatro hojas no tropieza con nada, no se percata, dado que camina como sobre un tabla lisa, de las piedras y los palos que había ahí: ¡lo que tuvimos que sudar y exasperarnos antes de poder apartar del camino estas piedras y palos, para que se pudiese andar sin trabas! Es fácil arar cuando el campo está limpio. Pero desbrozar el bosque, arrancar los tocones y disponer el campo es algo que nadie quiere acometer [Luther 2017: 101-102].

El campo, antes sucio y desordenado, ha sido limpiado y purificado, y representa la traducción del Evangelio. Naturalmente, un campo listo para «arar» simboliza la fecundidad, la tierra de donde ha de brotar la (agri)cultura. Quizá valga con remitir aquí a la etimología de «cultura», del latín *colere*, que significa construir: «Se dice que a quien construye a la vera del camino, muchos maestros le surgen» [Luther 2017: 98].

¿Qué construye Luther? La nueva Iglesia que surgirá del campo, la cultura, frente a la barbarie. Pero hay un matiz más en el campo limpio, algo más sofisticado: ahora que ha sido dispuesto podrá el rebaño por fin pastar en él, bajo la guía del buen pastor que trae el Evangelio alemán en sus manos. En la oposición al papado, Luther se reivindica como evangelista y pastor de la comunidad cristiana, para que sea *un* único rebaño, con *un* único pastor, que está a su servicio, «rogando a Dios que las Escrituras Divinas sean rectamente comprendidas, para beneficio y mejora de toda la cristiandad. Amén» [Luther 2017: 95].

La *Epístola sobre la traducción y la intercesión de los santos* se define así como un texto de alcance público, que ha de fijar la identidad del partido protestante [Zschosch 2010b: 287]. Para ello, Luther pone en juego el *locus* del «buen cristiano», que reivindica para su persona desde el doctorado y la honda fe. La traducción irrumpe aquí como «objetivadora» de su doctrina teológica y de la ruptura con la Iglesia papal. Así, se cualifica por un lado como evangelista, pues su Biblia, eleva el alemán a la categoría de lengua sagrada; y, además, como «buen pastor», ya que la constante diferencia que marca a lo largo del texto entre él y la comunidad cristiana se realiza en la traducción, como purificación del campo, donde reunirá al rebaño de la cristiandad.

3. Epílogo

3.1 Sumario: argumentación y conclusión

El establecimiento de la traducción como disciplina académica ha conllevado la debida creación de manuales y antologías históricas. En estas, un texto recurrente es la *Epístola sobre la traducción y la intercesión de los santos*, escrita en 1530 por Martin Luther. Ha sido extensamente comentada por la historiografía, la germanística y la traductología, siendo la opinión más extendida, que contenía sesgos de cientificidad actuales. Solo recientemente se han manifestado tendencias de historizar la *Epístola*, como demuestran los artículos de Schneiders [2012], que discute la plausibilidad de que el contenido del texto se pueda corresponder con nociones traductológicas o lingüísticas contemporáneas, o Zschosch [2010b], que indica la intención del reformador de fijar

una identidad protestante por medio de la carta. Este trabajo ha seguido la trayectoria de los últimos, examinando la faceta histórica del texto. Para ello, primero he determinado el carácter general de la *Epístola* basándome en el contenido, estructura, género literario y formato, como un texto con una clara proyección pública y dirigido a una audiencia afín. En este sentido, Luther se presenta como «buen cristiano», pues es doctor de la Iglesia y fiel.

Bajo estas condiciones, se puede responder a la pregunta planteada en el prólogo: el valor de la traducción consiste en cualificar a Luther como persona pública destacada. Por medio de aquella, se caracteriza como evangelista, al elevar la lengua alemana entre las sagradas, y como buen pastor, que trae la palabra de Dios a la comunidad cristiana. Así, se erige como pilar de la nueva Iglesia, que surge frente a la Iglesia papal, corrupta por el diablo y expresión viva del Anticristo.

La traducción se desvela así en su esencia ideológica. Luther la usa para proyectar su programa teológico y político, pues, antes que cualquier argumento teórico, la Biblia alemana hace palpable, materializa su obra entera. Sobre esta, fundamenta la nueva Iglesia y reorganiza el movimiento protestante, que, en 1530, tenía que cerrar filas. En los años que seguirían, Luther, con apoyo de los nobles, estableció la administración de una estructura eclesiástica, nombraría a los obispos de Naumburg (1542= y Merseburg (1544) y redactaría los *Artículos de Schmalkalden*, documento constitutivo de la Iglesia luterana [Wendebourg 2010: 405]. Además, intentaría crear estructuras eclesiásticas suprarregionales con otras Iglesias reformadas, sin éxito [Wendebourg 2010: 411]. La guerra entre los dos bandos, que, en todo momento, amenazaba con estallar, se libró al fin después de la muerte de Luther en 1546 y terminaría con el Imperio sometiendo a los nobles protestantes y con Carlos V frente a la tumba de Luther en Wittenberg [Kohnle 2010c: 203].

3.2 Perspectivas

La *Epístola* es un documento que cobra pleno significado leído en su historicidad. Así, la traducción encuentra su sentido como elemento «ideológico», que utiliza Luther

en su propio beneficio político. Es decir, allí donde Luther teoriza sobre la traducción, sigue también sus propios intereses. En primer lugar, cabría comparar los resultados de este trabajo con otros textos del reformador a propósito de la traducción, como los *Sumarios sobre los psalmos y motivos de la traducción* (1531). Así, se podría contrastar la conclusión de este texto. En segundo lugar, se podría discutir según los planteamientos de la *culture theory* de la traducción, tal y como la proponen Bassnett, Léfevere, Venuti o, en España, Carbonell i Cortés y Vidal Claramonte. Respecto a la manera de traducir de Luther, la mejor opción parece el análisis empírico de sus traducciones, que mostrarán con más exactitud sus carencias y virtudes traductoras. Ya hay muchos trabajos en este sentido, baste aquí con remitir a Stolt [2014].

Sea como sea, la *Lutherbibel* ha constituido un monumento de la literatura en alemán. Mucho más que la de Goethe o Thomas Mann —muy a su pesar—, esta portentosa obra supo arremeter contra los límites del lenguaje y el orden de las cosas. Su escritura perdura en el tiempo y su lectura, aún hoy, es capaz de conmover los corazones:

Und sie kamen zu einem Garten mit Namen Gethsemane. Und er sprach zu seinen Jüngern: Setzt euch hierher, bis ich gebetet habe. Und er nahm mit sich Petrus und Jakobus und Johannes und fing an zu zittern und zu zagen und sprach zu ihnen: Meine Seele ist betrübt bis an den Tod; bleibt hier und wachet! [Lutherbibel, Mc 14,32-34].

Pasajes como este, desbordantes de sentimiento y poesía, parmanecerán incluso cuando todas las religiones desaparezcan. «*Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut*» [Lutherbibel, Gen 1,31].

4. Bibliografía

4.1 Primaria

LUTHER, M. (2017): *Una epístola sobre la traducción y la intercesión de los santos*, td. Parada, A., Madrid, Escolar y Mayo.

SAN PABLO (1976): «Epístola a los romanos», en *Sagrada Biblia*, td. Nacar Fuster, E./ Colunga Cueto, A., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

«Lutherbibel 2017», *Deutsche Bibel Gesellschaft* [en línea], <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/> [consulta: 09.06.2019].

4.2 Secundaria

ARISTÓTELES (1990): *Retórica*, td. Racionero, Q., Madrid, Gredos.

ARNDT, E./BRANDT, G. (1983): *Luther und die deutsche Sprache. Wie redet der Deutsche man jnn solchem fall?*, Leipzig, VEB Bibliographisches Institut.

BEUTEL, A. (2010a): «Sprache», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 249-256.

_____ (2010b): «Wort Gottes», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 362-371.

_____ (2010c): «Theologie als Schriftauslegung», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 444-449.

BLANKE, H. (2010): «Bibelübersetzung», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 258-265.

BLOCH, M. (2002): *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers*, Stuttgart, Klett-Cotta.

BURGER, C. (2010): «Religiosität», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 36-40.

CAMERON, E. (1991): *The European Reformation*, New York, Oxford University Press.

COHN, N. (1981): *En pos del milenio*, td. Alaix Busquets, R., Madrid, Alianza.

DELHOYSIE, Y./LAPIERRE, G. (2008): *El incendio milenarista*, td. Corriente, F./Chaparro, S./Madrid, F., Logroño, Pepitas de calabaza.

DURANT, W. (1960): *La Reforma. Historia de la civilización europea desde Wyclif a Calvino (1300-1564)*, 1, td. Jordana, C. A., Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

EGIDO, T. (1983): «Personalidad histórica de Martín Lutero», en *Martín Lutero (1483-1983). Jornadas Hispano-Alemanas sobre la personalidad y la obra de Martín Lutero en el V Centenario de su nacimiento*, eds. Koniecki, D./Almarza-Meñica, J. M., Madrid, Fundación Friedrich Ebert, pp. 19-36.

GARCÍA YEBRA, V. (1979): «Lutero, traductor y teórico de la traducción», en: *Arbor*, 102, pp. 323-334.

KAUFMANN, T. (2010): «Luther und die reformatorische Bewegung in Deutschland», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 185-196.

_____ (2017): *Martín Lutero. Vida, mundo, palabra*, Madrid, Trotta.

KOHNLE, A. (2010a): «Weltliche Ordnung», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 70-82.

_____ (2010b): «Luther und die Bauern», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, 134-139.

_____ (2010c): «Luther und das Reich», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 196-205.

KORSCH, D. (2010a): «Theologische Prinzipienfrage», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 353-362.

_____ (2010b): «Glaube und Rechtfertigung», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 372-381.

_____ (2010c): «"Sic sum". Der Theologe Martin Luther auf der Veste Coburg 1530», en: *Martin Luther – Biographie und Theologie*, ed. Korsch, D./Leppin, V., Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 183-194.

KUHN, T. (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago/London, The University of Chicago Press.

LAUSBERG, H. (1960): *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, München, Max Hueber.

LEPPIN, V. (2010a): «Lutherforschung am Beginn des 21. Jahrhunderts», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 19-34.

_____ (2010b): «Humanismus», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 67-70.

MOELLER, B. (2010): «Luther und das Papsttum», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 106-115.

RACIONERO, Q. (1990): «Introducción», en Aristóteles (1990): *Retórica*, td. Racionero, Q., Madrid, Gredos, pp. 1-152.

RAEDER, S. (2010): «Luther und die Türken», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 224-231.

SCHILLING, J. (2010): «Geschichtsbild und Selbstverständnis», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 97-106.

SCHNEIDERS, H.-W. (2012): «Luthers *Sendbrief vom Dolmetschen* – Ein Beitrag zur Entmythologisierung», en: *trans-kom*, 5.2, pp. 254-273.

SEEBASS, G. (1985): «Linck, Wenceslaus», *NDB* [en línea], 14, pp. 571-572, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118573063.html#ndbcontent> [consulta: 09.06.2019].

SLENCZKA, N. (2010): «Christus», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 381-392.

STOLT, B. (2014): «Luther's translation of the Bible», en *Lutheran Quarterly*, XXVIII, pp. 373-400.

Teorías de la traducción. Antología de textos (1996), ed. López García, D., Cuenca, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

Textos clásicos de teoría de la traducción (2004), ed. Vega, M. A., Madrid, Cátedra.

VICKERS, B. (1988): *In Defence of Rhetoric*, New York, Oxford University Press.

WENDEBOURG, D. (2010): «Kirche», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 403-414.

WERL, E. (1964): «Georg», *NDB* [en línea], 6, pp. 224-227, <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118716921.html#ndbcontent> [consulta: 09.06.2019].

WOLF, H. (1980): *Martin Luther. Eine Einführung in germanistische Luther-Studien*, Stuttgart, Metzler.

ZSCHOSCH, H. (2010a): «Luther und seine altgläubigen Gegner», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 115-121.

_____ (2010b): «Streitschriften», en *Luther Handbuch*, ed. Beutel, A., Tübingen, Mohr Siebeck/UTB, pp. 277-294.